



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
TESE DE DOUTORADO

MÁRCIO DE SOUZA BERNARDES

**A (RE) INVENÇÃO DO COMUM NO NOVO
CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO: ECOLOGIA
POLÍTICA, DIREITO E RESISTÊNCIA NA AMÉRICA LATINA**

Florianópolis
2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
TESE DE DOUTORADO

MÁRCIO DE SOUZA BERNARDES

**A (RE) INVENÇÃO DO COMUM NO NOVO
CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO: ECOLOGIA
POLÍTICA, DIREITO E RESISTÊNCIA NA AMÉRICA LATINA**

Tese submetida ao Programa de Pós
Graduação em Direito – Doutorado - da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
doutor em direito

Orientador: Prof. Dr. Rogério
Portanova

Coorientador: Prof. Dr. Alexandre
Fabiano Mendes

Florianópolis
2017

**Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC**

Bernardes, Márcio de Souza

A (re) invenção do comum no novo constitucionalismo latino-americano : ecologia política, direito e resistência na América Latina / Márcio de Souza Bernardes; orientador, Rogério Silva Portanova ; coorientador, Alexandre Fabiano Mendes. - Florianópolis, SC, 2017.
311 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Novo constitucionalismo latino-americano. 3. Ecologia política do comum. 4. Poder constituinte e resistência. I. Portanova, Rogério Silva. II. Mendes, Alexandre Fabiano. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. IV. Título.

Márcio de Souza Bernardes

**A (RE) INVENÇÃO DO COMUM NO NOVO
CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO:
RESISTÊNCIA, DIREITO E ECOLOGIA POLÍTICA NA
AMÉRICA LATINA**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Direito”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 20 de abril de 2017.

Prof. Dr. Arno Dal Ri Junior
Coordenador do PPGD

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rogério da Silva Portanova
UFSC - Orientador

Prof. Dr. Isaac Pilati
UFSC – Membro

Prof. Pós Dr. José Rubens Morato Leite
UFSC – Membro

Profª Drª. Maria de Fátima Schumacher Wolkmer
UNESC – Membro

Profª Drª. Maria Beatriz de Oliveira da Silva
UFSM – Membro

Prof. Dr. Luis Ernani Bonesso de Araújo
UFSM – Membro

A todos e todas que lutam por um mundo verdadeiramente comum, e à Edenise Andrade da Silva, a mulher que tem me ensinado diariamente o amor, a força e a determinação na prática do cuidado e da vida compartilhada.

AGRADECIMENTOS

Escrever uma tese é uma tarefa árdua e solitária. Mas a solidão nunca é “sozinha”. Escrever uma tese é sempre um processo compartilhado por aqueles que compreendem as ausências, as alterações de humor, participam de debates, das angústias, e tudo aquilo que um doutoramento envolve. No fim de tudo uma tese é resultado, ainda que inconsciente, de um trabalho comum. Eduardo Galeano, em seu *livro dos abraços*, traz um pequeno conto intitulado *A função da arte/1*, que diz:

Diego não conhecia o mar. O pai, Santiago Kovadloff, levou-o para que descobrisse o mar.

Viajaram para o Sul.

Ele, o mar, estava do outro lado das dunas altas, esperando.

Quando o menino e o pai enfim alcançaram aquelas alturas de areia, depois de muito caminhar, o mar estava na frente de seus olhos. E foi tanta a imensidão do mar, e tanto fulgor, que o menino ficou mudo de beleza.

E quando finalmente conseguiu falar, tremendo, gaguejando, pediu ao pai:

- Me ajuda a olhar!

Nesta trajetória de quatro anos muitos foram os que me levaram para “descobrir o mar” e, sobretudo, me “ajudaram a olhar”. Assim agradeço:

À minha companheira de estrada, Edenise Andrade da Silva, cujo apoio, o incentivo e a dedicação nesta fase do doutorado são impossíveis de traduzir em palavras. Minha gratidão e meu amor eternos. “Te amo Dedê”.

Aos meus pais, João Antonio Padilha Bernardes e Maria Inácia de Souza Bernardes, pelo apoio, desde sempre, ao estudo e pelas lições de força e coragem diante das dificuldades da vida.

Às minhas Irmãs, Vanessa de Souza Bernardes Camani e Aline de Souza Bernardes, estendido aos cunhados Leonardo e Betinho, e meus sobrinhos Henrique, Lara e Elisa, pela parceria e apoio.

À amiga querida e Professora da UFSM, Maria Beatriz Oliveira da Silva e ao amigo (e compradre) professor da UNISC, Charles Andrade Froehlich, pela parceria, pelos conselhos sempre precisos, pela descontração, pelos debates.

Aos grandes amigos Leonardo Pedrete, (por ler parte do trabalho e lançar outros olhares) e Adriano Zuli, que com o Leonardo e o Shu entenderam as ausências nos ensaios da banda *Gafe de Fraque*, e apoiaram nos caminhos escolhidos. Ao Amigo Leonardo Retamoso Palma por me apresentar à obra de Antonio Negri e pelas inúmeras discussões e *insights*.

Ao meu irmão que nasceu em outra família, Rafael da Silva Goulart (Shu), que mesmo em períodos distantes sempre foi um apoio e uma segurança e, mais especificamente no processo desta tese e de sua defesa, estendeu a mão quando necessário. Minha gratidão, irmão!

Aos amigos e colegas do doutorado, a quem agradeço nas pessoas de Rafael de Miranda Santos e Brenda Luciana Maffei, pela amizade, pelos debates, pelo compartilhamento de muitos e agradáveis momentos da vida, na UFSC ou fora dela.

Ao meu orientador Dr. Rogério Silva Portanova, pelo auxílio e, sobretudo, pela liberdade que me proporcionou no desenvolvimento deste trabalho, bem como ao Dr. Alexandre Fabiano Mendes, pelos materiais enviados e pelas conversas que, ainda que poucas, foram qualificadas e extremamente importantes.

Ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC (PPGD-UFSC), pela acolhida, pelos espaços de convivência com colegas, pelo auxílio da secretaria do PPGD. Ainda, aos professores com quem tive o prazer de conviver e aprender, a quem agradeço na pessoa do Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer, pelas ideias, materiais, e principalmente pelo carinho e amizade demonstrados.

Aos professores da Banca avaliadora, Prof. Dr. José Rubnes Morato Leite, Prof. Dr. Isaac Pilati, Prof^ª. Dr^a. Maria Beatriz Oliveira da Silva, Prof. Dr. Luis Ernani Bonesso de Araújo (amigo e orientador no Mestrado) e à Prof^ª. Dr^a. Maria de Fátima S. Wolkmer, pela leitura atenta, pelo riquíssimo debate e pelas contribuições para enriquecimento do trabalho desenvolvido.

Ao Centro Universitário Franciscano (UNIFRA), na pessoa da Magnífica Reitora Iraní Rúpolo, pelo apoio e auxílio nesta fase do doutoramento. Ao Curso de Direito da UNIFRA, nas pessoas especiais de Carla Souza da Costa e Cristiano Becker Isaia, e Jaci Rene Costa Garcia, pelo acolhimento, parceria, amizade e por todo apoio e incentivo ao doutorado. Através deles, agrago aos demais colegas e professores do Curso de Direito da UNIFRA, bem como aos meus alunos.

A todos e todas que, ainda que não citados expressamente, auxiliaram neste processo.

A todos vocês minha mais sincera gratidão. Muito obrigado!

*Quem tem consciência pra se ter coragem
Quem tem a força de saber que existe
E no centro da própria engrenagem
Inventa a contra mola que resiste
Quem não vacila mesmo derrotado
Quem já perdido nunca desespera
E envolto em tempestade, decepado,
Entre os dentes segura a primavera*
(Secos & Molhados: Letra: João Apolinário;
Música: João Ricardo -1973)

RESUMO

O propósito da presente tese é articular o conceito de comum, a partir da teoria do comum de Antonio Negri e Michael Hardt, com o novo constitucionalismo latino-americano. O problema foi assim proposto: é possível identificar no novo constitucionalismo latino americano a concretização de novas instituições políticas, jurídicas e econômicas baseadas no comum e com ela uma ecologia política do comum capaz de modificar a própria teoria do direito? Ainda, dentro desta questão, é possível identificar nesta ecologia política do comum um rompimento com as dicotomias próprias da modernidade? Partindo disso o problema transformou-se na hipótese de uma resposta positiva no sentido de que, de fato, havia uma articulação entre a teoria do comum com os desdobramentos dos processos constituintes do novo constitucionalismo andino, especialmente do Equador e da Bolívia. Nossa hipótese foi confirmada a partir de duas grandes frentes que foram divididas em quatro capítulos: a primeira frente de investigação destinada a entender o comum como um conceito contra-hegemônico e antagônico à sociedade capitalista a desafiar as estruturas da modernidade a partir de seus principais elementos de rejeição à unidade, de modo de produção da vida a partir de subjetividades múltiplas e cooperativas, e na totalidade nas relações de coabitação, cuidado e interação homem-cultura-natureza, que amalgamadas se transformam em poder constituinte; a segunda, destinada a compreender o processo de lutas constituintes da América Latina como lutas pelo comum, principalmente a partir do modo como se articulam seus elementos de interculturalidade, Estado plurinacional e bem-viver (*sumak kawsay/suma qamaña*), incluindo a natureza como sujeito de direito de modo a permitir pensar em uma ecologia política do comum e em um novo direito a ela correspondente. Para tanto, foi utilizado o método do materialismo histórico de Antônio Negri, que busca atualizar o método marxista para compreender os fenômenos da sociedade contemporânea, a partir dos elementos da tendência histórica, da abstração real, da produção de subjetividades e do antagonismo. Nesta perspectiva, nossa metodologia seguiu o eixo das lutas concretas ao longo da história, recorrendo como técnica a ampla bibliografia de diversas áreas como ciência e filosofia políticas, sociologia, antropologia, e Teoria do Estado.

Palavras-chave: Novo constitucionalismo latino-americano. Ecologia política do comum. Poder constituinte.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to articulate the concept of common, from the common theory of Antonio Negri and Michael Hardt, with the new Latin American constitutionalism. The problem is therefore proposed: is it possible to identify the new Latin American constitutionalism the implementation of new policies, legal and economic institutions based on common and with it a common political ecology able to modify its own theory of law? Yet in this issue, can this common political ecology be identified as a break with its own dichotomies of modernity? From this, the problem has become the case of a positive response in the sense that, in fact, there is a link between common theory and the development of constituent processes of the new Andean constitutionalism, especially Ecuador and Bolivia. Our hypothesis was confirmed from two major fronts that were divided into four chapters: the first research front to understand the common concept as counterhegemonic and antagonistic to capitalist society to challenge the modernity of the structures of its main elements rejection of the Unity, the mode of production of life from multiple subjectivities and cooperatives, and all in cohabitation relations, care and interaction man-culture-nature, which has consolidated to become constituent power; The second, aimed at understanding the process of constituent struggles in Latin America as struggles for the common, especially for the way in which the intercultural elements are articulated, of being plurinational and good (*sumak kawsay* / *sum qamaña*), including nature as subject Of law that allows thinking of a political ecology of the common and a new right that corresponds to it. For this purpose, Antonio Negri's method of historical materialism was used to update the Marxist method to understand the phenomena of contemporary society, based on the elements of historical tendency, real abstraction, the production of subjectivities and antagonism. In this sense, our methodology followed the axis of the concrete struggles throughout history, using as technique of the extensive bibliography in diverse areas as the politics of science and philosophy, sociology, anthropology and Theory of the State.

Keywords: New Latin American constitutionalism. Political ecology of the commonwealth. Constituent power.

RESUMEN

El propósito de esta tesis es el de articular el concepto de común, desde la teoría común de Antonio Negri y Michael Hardt, con el nuevo constitucionalismo latinoamericano. El problema se propone por lo tanto: es posible identificar el nuevo constitucionalismo latinoamericano la implementación de nuevas políticas, instituciones legales y económicas basadas en común y con ella una ecología política común capaz de modificar su propia teoría de la ley? Aún así, en este número, se puede identificar esta ecología política común una ruptura con sus propios dicotomías de la modernidad? A partir de esto, el problema se ha convertido en el caso de una respuesta positiva en el sentido de que, de hecho, existe un vínculo entre la teoría común con el desarrollo de los procesos constitutivos del nuevo constitucionalismo andino, especialmente Ecuador y Bolivia. Nuestra hipótesis fue confirmada a partir de dos grandes frentes que se dividieron en cuatro capítulos: el primer frente de la investigación para entender el concepto común como contrahegemónica y antagónica a la sociedad capitalista a impugnar la modernidad de las estructuras de sus elementos principales rechazo de la unidad, el modo de producción de la vida a partir de múltiples subjetividades y las cooperativas, y todo en relaciones de cohabitación, el cuidado y la interacción hombre-cultura-naturaleza, que ha refundido convertirse en poder constituyente; el segundo, destinado a comprender el proceso de luchas constituyentes de América Latina como luchas por lo común, especialmente por la forma en que se articulan los elementos interculturales, de estar plurinacional y buena (*sumak kawsay* / *suma qamaña*), incluyendo la naturaleza como sujeto de derecho que permita pensar en una ecología política de lo común y un nuevo derecho que le corresponde. Para ello, se utilizó el método del materialismo histórico de Antonio Negri, que tiene por objeto actualizar el método marxista para entender los fenómenos de la sociedad contemporánea, a partir de los elementos de la tendencia histórica, la abstracción real, la producción de subjetividades y antagonismo. En este sentido, nuestra metodología seguida el eje de las luchas concretas largo de la historia, utilizando como técnica de la extensa bibliografía en diversas áreas como la política de ciencia y filosofía, la sociología, la antropología y Teoría del Estado.

Palabras clave: Nuevo constitucionalismo latinoamericano. Ecología política de lo común. Poder constituyente.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	21
 2 O COMUM: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS E FILOSÓFICAS SOBRE A EMERGÊNCIA DE UM (NOVO) CONCEITO CONTRA-HEGEMÔNICO NA SOCIEDADE GLOBAL	 32
2.1 UMA HISTORICIDADE DO COMUM: A PROVENIÊNCIA DE UM TERMO POLISSÊMICO	33
2.2.1 Uma questão de método: entre a arqueologia e a genealogia de Foucault e a problematização do comum.....	36
2.1.2 Etimologia e significações históricas: a trajetória do <i>enclausuramento</i> do comum.....	39
2.2 SITUANDO O CAMPO DE EMERGÊNCIA DO COMUM NA SOCIEDADE GLOBAL	54
2.2.1 A emergência do comum como principal antagonismo ao capitalismo contemporâneo	54
2.2.2 A luta contra o comum: a propriedade moderna e os <i>enclosures</i> do comum	72
2.2.3 As <i>enclosures</i> contemporâneas e a emergência das lutas do comum	87
2.3 O COMUM DA MULTIDÃO NA ERA DO IMPÉRIO: BIOPODER, BIOPOLÍTICA E A PRODUÇÃO DO COMUM	96
2.3.1 A produção da subjetividade de Marx à Foucault: O biopoder do capital na era da globalização.....	98
2.3.2 Globalização e biopoder: o desprendimento do capital dos limites do Estado-nação.....	107
2.3.3 As lutas biopolíticas e a multidão: o antagonismo ao império e a produção do comum	123
 3 MODERNIDADE, CONSTITUCIONALISMO E CRISE: O COMUM ENTRE O PODER CONSTITUÍDO E O PODER CONSTITUINTE.	 130
3.1 A CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DA PROPRIEDADE E A EXCLUSÃO “DO OUTRO” NO ENCLAUSURAMENTO DO COMUM	132
3.1.1 A propriedade como fundamento do Estado Moderno e a	

apropriação da natureza em François Ost.....	132
3.1.2 Negri e Hardt e a moderna República da propriedade.....	135
3.2 MODERNIDADE/COLONIALIDADE E SEUS ANTAGONISMOS NA CONSTRUÇÃO DOS <i>ENCLOSURES</i> DO COMUM.....	139
3.2.1 Modernidade/colonialidade e o padrão eurocêntrico.....	140
3.3 A DUPLA FACE DA MODERNIDADE EUROPEIA COMO CRISE E O SISTEMA MUNDO EUROCÊNTRICO: ENTRE A IMANÊNCIA E A TRANSCENDÊNCIA	144
3.3.1 O aparelho transcendental e o pensamento moderno	154
3.3.2 As estruturas transcendentais do poder moderno: Estado-nação e soberania como <i>enclosures</i> do comum.....	164
3.3.3 A dicotomia <i>público/privado</i> , o constitucionalismo moderno e a República da Propriedade como figuras transcendentais de enclausuramento do comum.....	179
3.3.4 O Estado e bem-estar social: ascensão e queda na reacomodação do capital e na desarticulação das lutas sociais	188
3.4 PODER CONSTITUINTE, MODERNIDADE E ANTIMODERNIDADE: A DIALÉTICA DA CRISE MODERNA..	194
4 O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO: ANTIMODERNIDADE, ALTERMEDERNIDADE E PODER CONSTITUINTE NAS POSSIBILIDADES DE (RE) INVENTAR O COMUM.....	202
4.1 GLOBALIZAÇÃO, ALTERGLOBALIZAÇÃO E ALTERMEDERNIDADE: DAS LUTAS PELO COMUM AO CICLO DE LUTAS DO COMUM NA AMÉRICA LATINA	204
4.1.1 A ideia de altermodernidade como superação da dialética entre Modernidade/Antimodernidade.....	204
4.1.2 Das lutas globais altermodernas	206
4.2 O PODER CONSTITUINTE, O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO E A ALTERMEDERNIDADE	214
4.2.1 Antônio Negri e as Potências constituintes na América Latina	222
4.3. O COMUM E O PROCESSO CONSTITUINTE DO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO AMERICANO.....	231
4.3.1 Interculturalidade: a emergência da multidão como sujeito	

político constituinte no novo-constitucionalismo latino-americano	234
4.3.2 A dimensão constituinte de “outra” democracia a partir da das diferenças culturais e do pluralismo	246
5 O ESTADO PLURINACIONAL, DIREITOS DE PACHAMAMA E O SUMAK KAWSAY/SUMA QUAMAÑA: A ECOLOGIA POLÍTICA DO COMUM NA AMÉRICA LATINA	253
5.1 A ECOLOGIA POLÍTICA E A CONSTITUIÇÃO DO COMUM NA AMÉRICA LATINA	256
5.1.1 Ecologia política na América Latina	256
5.1.2 A cosmovisão indígena de Pachamama e <i>sumak kawsay/suma qamaña</i> (bem viver) na produção do comum.....	264
5.2 BIOPOLÍTICA E ECOLOGIA POLÍTICA DO COMUM NO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO AMERICANO.....	268
5.2.1 O comum na América Latina e os delineamentos e aberturas para um direito do comum a partir da ecologia política do comum	281
6 CONCLUSÃO	290
REFERÊNCIAS	297

1 INTRODUÇÃO

Vivemos envoltos em uma crise civilizatória que atinge os mais diversos campos da ciência e da sociedade. Muitos textos acadêmicos detêm-se sobre as características dessa crise, outros sobre as suas causas, outros ainda sobre as suas possibilidades superação, e assim por diante. De fato, vivemos em constantes e sucessivas crises na sociedade moderna e, principalmente e com mais intensidade, neste período que se prolonga pelas últimas quatro décadas e que muitos entendem como transição para a chamada pós-modernidade. No presente trabalho não partiremos de outro lugar, principalmente porque o propósito da presente tese se assenta justamente em buscar compreender, sob outro olhar, a crise do capitalismo em seu insuperável embate com o *comum*, e as consequências deste embate naquela que pode ser a mais profunda crise da sociedade capitalista e de suas instituições, como política, direito, economia.

São muitas e profundas as mudanças do tempo em que vivemos, em diversas áreas do conhecimento e da vida. Um tempo de *Kairós*¹, ou, para utilizar uma terminologia ameríndia, *Pachacuti*². Um tempo aberto,

¹ *Kairós* aqui designado é compreendido como uma concepção de tempo que rompe com o tempo cronológico e repetitivo. Para François Ost (2001), em *O tempo do direito*, é o “tempo da instauração e da surpresa, do descontínuo e do aleatório; o tempo das hesitações e das rupturas, das suspensões e dos intervalos – o *kairós* dos gregos, o instante propício que perturba a continuidade cronológica. [...] Dar lugar ao *kairós*, o instante criador, no seio do tempo social, é reconhecer que o tempo de uma sociedade aberta não é regular e uniforme; é admitir que ele seja percorrido de hesitações, atravessado de incertezas, empurrado por acontecimentos imprevistos e isso nomeadamente porque reconhece o conflito que não procura ocultar” (2001, p. 33-34).

² O conceito de *Pachacuti* na tradição e mitologia Inca provém do nome de um sábio líder chamado *Pachacutec*, que segundo a tradição produziu grandes mudanças na ordem social e espiritual na sociedade andina pré-hispânica. Nas palavras da pesquisadora Ana María Llamazares (2001, p. 11), *Pacha* é um conceito que não significa somente Terra, como em *Pachamama*, mas também o “estar aqui e agora”, o “estar presente” em uma dimensão inseparável de espaço-tempo. *Cutec*, por sua vez, significaria retorno, giro completo, revolução. Segundo a autora “*El término Pachacuti o Pachacutaj entonces, podría interpretarse como sinónimo de gran transformación, de un momento de cambio profundo, donde todo quedaría trastocado, con los pies para arriba (...)*El actual momento de crisis podría interpretarse entonces, como un nuevo *Pachacuti contemporáneo, en el que según dicen las tradiciones, los cambios estarían basados en tres conceptos clave de la cosmovisión andina: aïñi que*

de rupturas, reconstruções e inúmeras contradições. Um tempo fragilmente equilibrado entre a desesperança e a esperança. Vivemos em um mundo cada vez mais globalizado e que, ao contrário das promessas da modernidade de igualdade, liberdade e fraternidade, apresenta hoje a proliferação das guerras, do sofrimento, da miséria e da exploração, mas mesmo assim um mundo *comum*, que não tem “fora”, um mundo onde tudo e todos estão imersos e do qual não podemos fugir.

No campo das ciências sociais e das ciências sociais aplicadas estamos imersos em profundas crises que atingem diversos setores, principalmente impulsionada pela perda de referenciais construídos na modernidade para compreender o chamado mundo moderno. Discursos absolutamente conservadores se embatem com discursos e práticas de libertação e emancipação do humano, e outros, ainda, propõem desconstruções radicais referentes à própria percepção da realidade e da história, como parte dos discursos chamados de pós-modernos. Em resumo, o que muitos pesquisadores têm chamado, com base em Thomas Khun, de crise de paradigmas.

Neste cenário, caótico e nebuloso, tornou-se urgente e necessário pensar em alternativas, em outras formas de socialidade, não somente num viés puramente acadêmico e distante do mundo concreto, não somente no campo ideal do pensamento, mas no plano das relações sociais reais, concretas, sob pena de, perdendo-nos no campo das ideias e nos afastando da materialidade das relações, rumarmos para extinção da própria vida como um todo no planeta. É nessa perspectiva que a crise que se abate sobre os diversos setores da academia, da vida e da sociedade é, também, uma crise produtiva, positiva, impulsionadora da criatividade e da reinvenção de outro mundo possível. Falamos, assim, em reinvenção no sentido de que se, por um lado, nada surge do nada e que historicamente as mudanças nunca são absolutamente inovadoras e inéditas, e ainda de que nada é absolutamente novo e tudo é um constante processo de transformação, por outro, é necessário buscar alternativas diversas das que foram apresentadas até então para (re) modelar a sociedade política. É absolutamente necessário, portanto, pensar as formas de criação, instituição, constituição de “um outro mundo possível”, como nos revela o *slogan* que percorreu todas as edições do Fórum Social Mundial, desde Porto Alegre, Rio Grande do

significa reciprocidad, alpa que significa energía y en'ka que significa fuerza vital. Tres elementos cuya unión puede generar una fuerza particular y poderosa que hoy vuelve hacia nosotros, habitantes del continente americano(...)”

Sul, em 2000, até o ano de 2017.

Toda a estrutura da forma de sociedade moderna, a cosmovisão moderna eurocêntrica ocidental, criou e padronizou um mundo à sua imagem e semelhança, por vezes dizimando, outras excluindo ou obliterando, a existência de outros mundos, de outras formas de relação humana, de outras cosmovisões. Somos prisioneiros de uma forma de pensamento e de instituições como Estado, Soberania, mercado, economia política e direito que, em verdade, se estabeleceu como padrão hegemônico a partir de uma forma de sociedade que se estrutura no início da modernidade, e que tem em suas raízes mais profundas o surgimento e ascensão do capitalismo, da propriedade, da hierarquia e da dominação. No entanto, ao longo da modernidade muitas alternativas foram propostas, muitas lutas foram travadas no sentido de emancipação humana e de construção de sociedades mais justas e solidárias. Estas lutas se identificaram, quase sempre, com a busca por um mundo compartilhado, igualitário, sustentável, comum, mas esbarraram em obstáculos intransponíveis constituídos a partir da cosmovisão eurocêntrica, do modo pelo qual interpretamos, na modernidade, a vida e as relações sociais.

Estas lutas ganham outros contornos, outro fôlego, num tempo de globalização e de tentativas de aberturas multiculturais, impulsionadas pelo próprio capital, permitindo, paradoxalmente, o (re) surgimento, a emergência de cosmovisões, conceitos, relações, que estavam submersas sob os parâmetros estreitos da epistemologia moderna. Estas cosmovisões, na sociedade global e em razão das redes de comunicação, migrações, etc, permitiram a visibilidade de outras alternativas e, sobretudo, a emergência do *comum* enquanto conceito contra-hegemônico e enquanto possibilidade de um novo modo de produção a apontar para um horizonte não capitalista. Dentre estas alternativas, ganha relevo o que veio a ser chamado de novo constitucionalismo latino-americano.

É nesta perspectiva de lutas contemporâneas que se estabelece o objetivo desta tese: demonstrar que a novidade do novo no constitucionalismo latino-americano, especificamente nas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), está no aspecto constituinte de uma ecologia política própria destes países da América Latina e que está vinculada ao conceito de comum. Deste modo sustenta-se que há uma Ecologia Política do Comum, própria deste constitucionalismo e que se apresenta como potência para um rompimento radical com as dicotomias constituintes da modernidade capitalista, como homem/natureza, sujeito/objeto, público/privado.

Especialmente a partir do final da década de 1960, quando o problema ambiental impulsionou o surgimento de uma ecologia política através da inserção nos discursos políticos nacionais e internacionais das questões ambientais e ecológicas, o tema do comum assume um papel relevante em diversas pesquisas, sobretudo do ponto de vista dos chamados bens comuns, a serem preservados e gerenciados. A ecologia política, assim, torna-se um campo de estudos em que o comum ganha visibilidade, desafiando as instituições modernas, moldadas principalmente sobre os paradigmas da cisão homem /natureza e da propriedade, pública ou privada, e trazendo ao campo do direito um desafio que parece, sobre muitos aspectos, intransponível.

No entanto, as abordagens sobre os bens comuns, na maioria das vezes, são realizadas ainda sob os paradigmas político-jurídico-econômicos desta sociedade moderna, de modo a compreendê-los como algo externo às relações sociais, impedindo, assim, o desenvolvimento do comum como uma teoria capaz de possibilidades efetivas de transformação social e superação da crise ecológica e de outras crises da modernidade. O desafio, portanto, está em buscar explicitar como se dá a superação das dualidades próprias da ciência política e jurídica moderna, e sua relação com a ecologia, na medida em que a produção do comum está relacionada com a produção geral das atividades humanas e em sua relação com o meio ambiente, e pensar, assim, na constituição de uma ecologia política do comum e de um direito ela correspondentes.

Neste aspecto, o chamado novo constitucionalismo latino americano, mais especificamente as constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), apresenta-se como uma espécie de laboratório no qual precisamos nos debruçar, justamente por apresentar, de forma inédita, formas alternativas de pensar a relação entre Estado, comunidades e mercados, e por inaugurar uma fase do constitucionalismo que rompe com as principais dicotomias da modernidade, num sentido de constituição do comum. O problema, então, se estabelece da seguinte forma: é possível identificar no novo constitucionalismo latino americano a concretização, ainda que inicial, de novas instituições políticas, jurídicas e econômicas baseadas no comum e com ela uma ecologia política do comum capaz de modificar a própria teoria do direito? Ainda, dentro desta questão, é possível identificar nesta ecologia política do comum um rompimento com as dicotomias próprias da modernidade?

Nossa hipótese se estabelece no sentido de que há uma convergência, uma articulação, entre uma teoria do comum, construída

por Antonio Negri e Michael Hardt, em que o comum aparece como um novo modo de produção baseado na multiplicidade, na diferença, na produção da vida, através de afetos, ideias, códigos comuns, com os elementos inovadores do novo constitucionalismo da América Latina, mais especificamente a interculturalidade, o Estado Plurinacional e os conceitos de *sumak kawsay/suma qamaña*, com a inclusão da natureza como sujeito de direito.

Acreditamos que neste sentido estamos ingressando num terreno conturbado, problemático, capaz de muitas abordagens, mas, ao mesmo tempo, também estamos convictos de que a abordagem proposta nesta tese se apresenta como inédita na perspectiva de articulação entre a teoria do comum, o novo constitucionalismo latino americano, o direito e a ecologia política, especialmente se pensados como resultantes de lutas emancipatórias e enquanto propostas de superação dos obstáculos propostos pela modernidade. Desse modo, justifica-se a presente tese e, sobretudo, demonstra-se a sua conexão com a área do conhecimento *Estado, Política e Sociedade*, e com a linha de pesquisa *Direito, Meio Ambiente e Ecologia Política*, às quais esta pesquisa está vinculada.

De forma a organizar a explanação do objetivo e do problema que enfrentamentos nesta tese, bem como a metodologia utilizada, mostra-se necessário que, a título introdutório, seja apresentado em breves linhas o conceito de comum a que nos referimos.

Por *comum* compreende-se uma construção conceitual absolutamente antagônica ao capital e às estruturas modernas, que pode ser apreendida tanto no campo teórico quanto nas práticas das lutas antineoliberais e contra as estruturas político-jurídicas da propriedade, representatividade e hierarquias do Estado soberano moderno. Portanto, neste aspecto, *o comum* não se resume somente aos bens comuns (*commons*) a designar bens como o ar, a água, etc, mas também é compreendido do ponto de vista imaterial, como resultado da produção e da interação das singularidades, através de linguagem, códigos, afetos, relações cooperativas. Sob o conceito de *comum* estão abarcados, portanto, os comuns materiais e comuns imateriais, em relação permanente, a possibilitar, outras formas de organização social. É, portanto, também um conceito político-jurídico a desafiar os paradigmas político-jurídicos modernos ancorados na propriedade. Por este motivo o comum demanda um novo sujeito que não o “povo”, unificador das diferenças existentes materialmente na sociedade, próprio da modernidade capitalista pautada no paradigma do indivíduo. O sujeito do comum é a *multidão de subjetividades*, que se apresenta como sujeito do poder constituinte.

A tese sustentada é neste sentido de identificar como este *comum* se apresenta no novo constitucionalismo da América Latina, e quais são seus principais desafios para sua reprodução, representando um modelo possível e viável de uma sociedade de democracia real, pautada em outras formas de organização mais harmônicas com o meio ambiente, e rompendo-se as dicotomias modernas. Ao final do livro *Multidão*, Negri e Hardt (2005, p. 443) lançam uma pergunta-desafio: “como poderíamos hoje organizar os objetivos de Estado e revolução – vale dizer, a destruição da soberania através do poder do comum (...)?” E, prosseguem ainda questionando, “como poderemos descobrir no poder constituinte da multidão o projeto de “*Um outro mundo possível*” (...) que seja dotado de um método institucional de garantias e motores constitucionais?”. A tese que defendemos busca justamente demonstrar que talvez a resposta a esses questionamentos estejam presentes naqueles elementos que se caracterizam como novos no constitucionalismo latino, mais especificamente do Equador e da Bolívia.

Para enfrentar este percurso, utilizamos como referencial teórico analítico o materialismo histórico no viés de Antonio Negri. Aqui, certamente, cabem algumas explicações. A construção teórica de Antonio Negri se desenvolve no terreno do marxismo. No entanto, a corrente do pensamento marxista representada por Negri busca uma atualização do marxismo no sentido de situá-lo frente às dinâmicas contemporâneas, mas sem se afastar dos conceitos fundamentais do materialismo histórico marxista, que são *a)* a tendência histórica, *b)* a abstração real, *c)* o antagonismo e *d)* a constituição da subjetividade. Conforme Antônio Negri e Michael Hardt declaram, para seguir a trilha do método de Marx, hoje, deve-se ir para além, ou afastar-se, das teorias de Marx. Conforme os autores “a chave do método marxista do materialismo histórico é que a teoria social deve ser modelada segundo os contornos da realidade social contemporânea” (2005, p. 189) e é neste sentido que Negri apresenta a construção de sua teoria.

Conforme nos explica Cesar Altamira (2008, p. 40), a grande crise do capitalismo começa a se manifestar em meados da década de 1960 e explode a partir de meados da década de 1970, se estendendo até os nossos dias. Esta crise teria sido impulsionada pela multiplicidade de conflitos sociais que, aparentemente desconexos, debilitaram as instituições sociais do capitalismo, forçando a sua remodelação. Desse modo, um novo tipo de capitalismo passa a ser desenvolvido, não mais possível de ser compreendido a partir das teorias clássicas do marxismo, na medida em que, como consequências dos conflitos sociais, há uma

erosão das instituições tradicionais, dentre elas a própria capacidade do Estado-nação manter os mecanismos de controle e de reprodução da sociedade capitalista. Assim, a globalização passa a ser entendida como resultante do antagonismo entre estas novas forças sociais e as formas de controle da sociedade capitalista. Há, portanto, um novo sujeito que surge neste cenário. Segundo Altamira “um sujeito que se consitui não de maneira negativa”, mas como uma subjetividade constitutiva.

Desse modo, chega-se a uma outra composição de classes, a partir desse novo sujeito, que permite que Antonio Negri “desenvolva um marxismo pós-moderno não-transcendente” (ALTAMIRA, 2008, p. 51), ancorado na análise de um poder constituinte no âmbito de toda a política do modo de produção capitalista que permite entender os deslocamentos do poder estabelecido como resultantes do poder criativo, generativo e constitutivo a partir do próprio trabalho. Neste sentido, o método de Negri considera o antagonismo entre uma subjetividade criativa e uma subjetividade constituída pelo capital. É neste sentido que se estabelecem as novas categorias de análise que permitem dar conta de novos sujeitos sociais (a multidão) e da nova natureza do trabalho de acordo com a dinâmica do capitalismo globalizado (império e trabalho biopolítico, ou imaterial).

As teorias de Negri estão vinculadas a uma corrente do marxismo da década de 70 na Itália chamada de autonomismo pós-operaísta, que entende que a dinâmica das modificações da sociedade capitalistas são decorrentes do antagonismo, do choque permanente, entre capital e trabalho. Conforme Altamira (2008) “trata-se de uma lógica que provém do choque permanente entre as necessidades de valorização do capital e os desejos e manifestações políticas dos trabalhadores que expressam nas lutas sociais e políticas.” Assim, todas as transformações históricas da sociedade capitalista são consequência desse conflito permanente.

É neste sentido que se estabelece nosso marco teórico e que define a forma como trabalhamos, nesta tese, o materialismo histórico. Assim, a utilização desse método permeia todo o desenvolvimento do trabalho realizado, que tem como eixo central as lutas presentes na modernidade e na pós-modernidade entre as forças do capital e as forças de emancipação.

Assim, um primeiro enfrentamento a ser realizado é compreender significado *do comum* e como sua produção pode ser compreendida a partir das práticas antagonistas ao capitalismo contemporâneo, ou, como designamos aqui, como um conceito e uma prática contra-hegemônica aos fatores reais de poder. Apartir de uma historicidade não linear busca-se, através das emergências ancoradas em

Foucault, verificar como se apresenta o comum ao longo da história, numa perspectiva de seu encobrimento a partir da formação de uma subjetividade capitalista. É assim que, no primeiro, capítulo são abordadas as perspectivas históricas e filosóficas da emergência do comum como um conceito contra-hegemonico. Neste mesmo capítulo, é situada a emergência do comum na sociedade global e, posteriormente, a forma como este comum se constitui como teoria do comum a partir de Antonio Negri e Michael Hardt, num espaço de lutas biopolíticas, e subsunção real de toda sociedade ao capital.

Ainda no objetivo de apresentar o comum como antagonismo principal da sociedade capitalista, no segundo capítulo procura-se enfrentar o tema da construção da modernidade a partir da crise entre uma modernidade que se torna hegemônica e uma modernidade que se mantém resistente e impulsionadora do poder constituinte. Neste aspecto, abordamos como resultado deste conflito o surgimento do que chamamos de *enclosures* do comum, tanto na sua perspectiva histórica quanto na sua perspectiva teórica, a partir da construção da epistemologia moderna que afasta outras possibilidades de organização social, política e jurídica que não aquela fundamentada na propriedade, no indivíduo e na hierarquia, representada pelo Estado e pela soberania modernos. Ao longo deste capítulo, buscamos enfrentar, assim, a construção das transcendências da modernidade como um processo de enclausuramento do comum e o conflito que se estabelece nas tentativas de construção de uma outra modernidade não-transcendente.

No terceiro capítulo, o foco passa a ser tentar compreender como este conflito da modernidade se articula com as lutas latino-americanas e como se potencializam as formas do comum nestas lutas. Aqui se busca compreender em que medida, e sob qual olhar, pode-se afirmar que as lutas latino-americanas pela descolonialidade, desde o esforço de independência, libertação e autodeterminação dos povos até a defesa dos recursos ambientais e culturais contra a onda de expropriação neoliberal, apresentam-se como uma forma de “institucionalização” e/ou “constituição do comum” e, ato contínuo, de um “direito do comum” e quais seus possíveis desdobramentos. Nesta mesma senda, a presente tese tem o propósito de verificar se estas lutas e a “constituição *do comum*” permitem ajustar o olhar, dentro de tantas mudanças paradigmáticas da modernidade/pos-modernidade e sob o domínio da globalização do capital, no sentido de observarmos o surgimento de outros modelos, paradigmas, alternativas para pensar a ecologia política, o direito e a perspectiva constituinte ecológica do comum, no sentido da emancipação, radicalização democrática e outra forma de compreensão

na relação sociedade-natureza.

Está-se, portanto, a ingressar no centro de um debate que acompanha a construção, desenvolvimento e a possível superação do que se chamou modernidade no campo do pensamento político-jurídico: o poder constituinte. É aqui, no campo aberto e revolucionário da criação de direitos, instituições e relações sociais, sempre em movimento, que se buscará a articulação entre o comum e o novo constitucionalismo latino americano. No entanto, a análise de poder constituinte necessariamente deverá ser realizada sob outro enfoque, outro paradigma, desvinculado das teorias políticas e jurídicas hegemônicas na modernidade. Estas teorias, calcadas em construções filosóficas abstratas, idealistas, transcendentais, estabelecida nos padrões de um universalismo europeu, buscam enclausurar o poder constituinte e o comum num movimento pré-jurídico, afastando-o do campo de construções permanentes de direitos e, sobretudo, das fontes do direito. A análise realizada do poder constituinte, aqui, segue a linha de nosso referencial teórico, na perspectiva do antagonismo entre capitalismo e a formação de uma subjetividade antagonista.

Nesta perspectiva, situamos o local do olhar, a partir da construção de outras epistemologias, e, para tanto, buscamos auxílio na antropologia e na sociologia que tem se dedicado ao estudo das comunidades latino-americanas. Uma ferramenta utilizada, aqui, refere-se ao que Boaventura Souza Santos chamou de uma epistemologia do sul que emerge no cenário contemporâneo e demonstra a diversidade de saberes que se mantiveram invisíveis, cercados, afastados a partir de uma epistemologia hegemônica e das teorias sobre ela construídas. Neste aspecto, situaremos as propostas de uma outra compreensão do poder constituinte, vinculado à democracia radical, entendendo esta análise crítica como parte do sul epistemológico.

Ainda nesta perspectiva, o eixo metodológico desta pesquisa está vinculado às lutas concretas ligadas, sobretudo, aos movimentos sociais dos últimos vinte anos na América Latina, através das quais se constroem resistências e alternativas, criam-se e afirmam-se direitos, estabelecem novas formas de relação social, e, dentro dos processos de globalização das relações sociais capitalistas (e através de suas contradições), estabelecem-se como uma espécie de “contra-mola” no centro da própria engrenagem. Esta opção de análise tem como consequência a adoção da teoria crítica que tem sido desenvolvida entre sociólogos, cientistas políticos e juristas no entrecruzamento entre direito e política, e que procuram estabelecer-se num campo materialista de análise, onde se busca compreender, nas palavras de Alexandre

Mendes (2012, p. 1), “a produção do direito, não por meio de modelos abstratos, mas através dos conflitos políticos vivenciados no ativismo dos movimentos sociais e na vida concreta dos *sem-direitos*”.

A utilização das lutas como eixo metodológico, portanto, significa a utilização de um instrumental teórico a partir da metodologia do materialismo histórico na perspectiva de Antônio Negri, como já vimos, como uma tentativa de romper com o idealismo transcendente que cerca as análises modernas, sobretudo nos campos da ciência e filosofia Política e jurídica, buscando uma compreensão imanente das relações sociais. É nesse campo que o tema do comum emerge como alternativa aberta, após aproximadamente dois séculos de “invisibilidade” e afastamento dos debates acadêmicos ligados à ciência política e jurídica e, para além da ciência, institui-se como práxis política e jurídica. Trata-se, portanto, de identificar as lutas concretas – na América Latina em especial – surgidas dentro das próprias contradições do sistema capitalista hegemônico, e os conflitos causados através das resistências às formas de apropriação e expropriação do comum. Não se trata, portanto, de uma dialética simples. Não se busca uma síntese possível. A análise repousa sobre um campo conflituoso que não se reduz a um “denominador comum”, mas que permanece aberto no próprio conflito.

No quarto capítulo passamos a tentar identificar, a partir destas lutas, o que chamamos de ecologia política do comum. Neste aspecto, o campo da ecologia talvez seja o principal terreno em que, surgindo de forma global, encerra em suas discussões de forma imediata a relação da vida, em suas diversas dimensões, com a política, a cultura, a economia, a justiça e o direito. Conforme Negri e Hardt (2005, p. 357) “todos vivemos no planeta e com ele, constituindo um todo comum interconectado”. É nesse campo da ecologia política, que a expressão comum já tem sido bastante utilizada, sobretudo quando apresenta propostas de consolidação de direitos ao meio ambiente ecologicamente equilibrado como “bem comum”, “patrimônio comum”, “bem de uso comum”, ou “recursos comuns”. A análise do tema “do comum”, portanto, tem sido recorrente, nos últimos anos, e abordada sobre diversos aspectos, desde perspectivas liberais até as perspectivas autonomistas no terreno da ecologia.

O recorte que se faz na presente pesquisa, no entanto, e que se refere às construções da ciência e filosofia política de uma “teoria do comum”, privilegia uma ecologia política forjada no campo das lutas de resistências e criações alternativas, em que o comum é compreendido como práticas de cuidado, interação, coabitação num mundo comum.

Não se separam, no comum, humanidade e natureza. Neste aspecto, a identificação do comum terá foco principal de análise, no âmbito do novo constitucionalismo latino-americano, a partir da análise dos conceitos, constitucionalizados, de Bem-viver (*sumak kawsay/suma qamanã*) e sua relação com o Estado plurinacional e o protagonismo indígena, no âmbito das lutas do processo constituinte destes países.

Em suma, após a busca pela compreensão do comum contemporâneo e seus desdobramentos na forma de sociedade do capitalismo globalizado, para além das perspectivas das dicotomias e exclusões modernas, buscaremos a identificação de sua emergência no chamado novo constitucionalismo latino-americano, através de outras formas de compreensão da relação homem-natureza e de outras possibilidades de compreensão das relações político-jurídicas através de uma ecologia política que considera a natureza como sujeito e se pauta através dos conceitos de *sumak kawsay* e *suma qamaña*, a indicar a existência efetiva de uma ecologia política do comum na América Latina. Ao final ainda levantaremos algumas possibilidades de pensar um novo direito, um direito do comum, ou uma teoria do direito do comum a partir desta ecologia. Nosso objetivo, nesta última parte, é abrir para possibilidades de novas pesquisas neste terreno que, apesar de tortuoso, apresenta-se fértil para novas construções que permitam redimensionar as questões vinculadas ao direito e o constitucionalismo como instrumento de libertação e emancipação.

Por fim, cabe mencionar que utilizamos a pesquisa bibliográfica como técnica privilegiada de pesquisa, buscando os aportes materiais em outras pesquisas realizadas no âmbito da sociologia, da antropologia, da ciência e da filosofia política e da teoria do estado.

2 O COMUM: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS E FILOSÓFICAS SOBRE A EMERGÊNCIA DE UM (NOVO) CONCEITO CONTRA-HEGEMÔNICO NA SOCIEDADE GLOBAL

Os objetivos deste primeiro capítulo são explicar do que se fala quando se fala em *comum*, situar o seu campo de emergência contemporaneamente e, no mesmo ato, situar a utilização do referencial teórico apresentado. Trata-se de lançar mão, neste primeiro movimento, de uma análise panorâmica e multidisciplinar que permita apresentar de forma ampla as questões que envolvem o tema *do comum* e alguns dos principais significados do termo, procurando-se “limpar o terreno” para apresentá-lo como um conceito que se contrapõe às dicotomias da modernidade, sobretudo à dicotomia homem/natureza e suas consequências em diversas instituições e, especialmente no campo da política e do direito sua contraposição às categorias de público e de privado. Esta operação se mostra fundamental nesta primeira etapa na medida em que o comum é um termo polissêmico³, recebendo diversas designações ao longo da história.

Esta polissemia, em certa medida, contamina a linguagem e apresenta obstáculos para a compreensão do *comum* da forma pela qual se pretende tratá-lo no âmbito do constitucionalismo latino americano. Portanto, somente depois de superada esta etapa e consolidado o seu conceito, é que se poderá posteriormente desdobrá-lo em seus principais aspectos, bem como demonstrar a sua potencialidade enquanto forma alternativa de organização social, política, jurídica, que se estabelece para além do capitalismo contemporâneo e das estruturas modernas que,

³ Pelo termo comum são designadas diversas coisas e situações. Pode-se entender o comum como algo corriqueiro, prosaico, cotidiano. Também, pode-se compreendê-lo, como no chamado senso comum, a forma de percepção, sentido, desprovido de maiores reflexões e precisões científicas. O comum também pode designar um laço, uma origem, que identificaria determinado grupo, como uma raiz comum, ou ainda pode designar a relação com objetos e coisas de utilização geral, coletiva, como terras de uso comum, bem comum. No campo jurídico e da ciência política, o termo bem comum é bastante amplo e abstrato, podendo considerar tanto bens materiais de utilização comum, quanto finalidade do Estado e da ordem jurídica, como o encontramos nas clássicas referências às “finalidades” do Estado nacional, que seria resguardar o bem comum do Povo. Estes são somente alguns exemplos da polissemia do termo que nos obriga a delimitar o seu conteúdo para compreender, nesta tese, do que se fala quando se fala em comum.

ainda hoje, lhe dão sustentação.

Neste sentido, o presente capítulo se desdobrará, em um primeiro momento, em situar certa historicidade *do comum*, apresentando algumas das formas pelas quais o conceito foi apresentado ao longo do processo histórico. Posteriormente, passa-se à análise do campo de emergência *do comum*, ainda através de uma visão panorâmica, de forma a demonstrar o modo pelo qual o termo ressurge nos debates político-jurídicos contemporâneos. Por fim, será demonstrada a forma como este *comum* é construído no âmbito da *teoria do comum*, a partir do referencial de Antônio Negri e Michael Hardt.

Antes, porém, de seguirmos este percurso, cabe um esclarecimento em relação ao método. Muito embora a matriz metodológica desta tese tenha como base o materialismo-histórico, faz-se uma opção inicial num sentido inverso. Esta operação consiste em apresentar as linhas gerais do campo em que surgem os debates em torno do tema, a partir de um histórico das ideias sobre *o comum* e posteriormente de sua emergência, ou (re)invenção, nos debates contemporâneos, através da análise das condições materiais de possibilidade para sua compreensão no capitalismo globalizado. O motivo desta operação está ligado à já referida polissemia do termo *comum*. Por esta razão torna-se necessário, dentre tantas considerações que podem ser realizadas a seu respeito, fixar *de que comum* se está tratando. Fixada a forma de compreensão do termo, e consequentemente do tema, avançaremos para a análise efetivamente histórico-materialista da existência de uma forma de comum no âmbito das experiências dos países latino-americanos e de seus processos constituintes.

Trata-se, na verdade, de um recurso de organização mental, no sentido de alocar as ideias e os conceitos de forma mais precisa para, então, fixar o principal campo de análise do tema. Partiremos, assim, de um conceito preliminar de comum, que será uma espécie de fio condutor e ao qual retornaremos para problematizá-lo frente à *teoria do comum* e ao processo constituinte dos países latino-americanos do chamado *novo constitucionalismo* nos capítulos que se seguem.

2.1 UMA HISTORICIDADE DO COMUM: A PROVENIÊNCIA DE UM TERMO POLISSÊMICO

A temática do *comum* tem sido tratada ao longo da história a partir de (e sob) diversos enfoques. O tema tem sido objeto de estudos da filosofia, economia, sociologia, política e direito, a partir de diversos referenciais teóricos construídos ao longo do que chamamos

modernidade. No entanto, grande parte das abordagens sobre o tema faz *do comum* um termo de tantas possíveis significações que, na maioria das vezes, o torna vazio de sentido. Para Dardot e Laval (2015, p. 25) o comum tem sido utilizado “em contextos teóricos muito diferentes e que historicamente é sobrecarregado de conotações filosóficas, jurídicas, religiosas bastante heterogêneas”, de forma que o seu uso extensivo pode fazer parecer que o termo poderia ser considerado um “não-conceito” ou um palavra insignificante (2015, p. 27). Isso é bastante perceptível quando se trata do uso mais corrente do *comum* como algo banal, como ocorre na expressão “senso comum”, a indicar a não cientificidade, a ausência de racionalidade, ou “algo” que é comum, corriqueiro, vulgar ou sem identidade.

Por esta razão, para tornar possível esta análise do comum, torna-se necessário que seja traçada uma espécie de reconstrução de seu significado, a partir da análise das interpretações que lhe foram dadas ao longo da história, de modo a esclarecer melhor o seu conceito e revisitar, como aponta Antônio Negri, “toda família de termos aparentados” (NEGRI, 2003, p. 147). O principal objetivo nesta abordagem é superar as leituras tradicionais que geralmente utilizam o termo com adjetivo (bem comum, bens comuns, patrimônio comum), ou como identidade, consenso ligado ao Estado e a tomada de decisões (vontade comum, comunidade). O que se pretende é uma espécie de reconstrução dos contextos históricos em que emerge o comum, bem como da crítica necessária a cada concepção utilizada, de forma a permitir pensar o comum no presente, não como continuidade ou como “desvelamento” de uma verdade universal do conceito, ou mesmo como “categoria” nos termos da lógica kantiana, mas como possibilidades de compreensão de um novo modo de produção que está a se concretizar em nosso tempo a partir da práxis das lutas e das mudanças nas relações de trabalho.

Para tanto, será aproveitada, nesta primeira etapa, a arqueologia e a genealogia do comum, realizadas Dardot e Laval (2014), em seu livro *Commun: Essai sur la révolution au XXI^e siècle, La Découverte*⁴. Os autores trouxeram à sua obra, sobretudo na sua primeira parte, intitulada “emergência do comum”, um material riquíssimo de coleta documental e bibliográfica sobre o tema, o que nos permite, a partir dela, e

⁴ Como fonte de pesquisa neste trabalho utilizou-se tanto a versão original da obra em francês, publicada em 2014, quanto a tradução espanhola de 2015. Assim, ao referenciar a obra em citações e comentários, utilizaremos o ano do respectivo texto referenciado.

utilizando o referencial teórico foucaultiano, aproveitar este arquivo para a construção de uma problematização histórica do comum a partir de uma perspectiva da genealogia. Como referiu Antônio Negri (2014) em resenha realizada à obra referida, um bom começo seria iniciar “seguindo uma via análoga àquela percorrida por Dardot-Laval”. Segundo Negri,

A crítica que eles conduzem à noção de “comum”, seja em sua figura teológica, jurídica, ecológica – em suma, em todas as formas de objetivação/reificação que se repetem incansavelmente nesse fio condutor – seja também naquela filosófica, que tende a banalizar o “comum” como um novo ou alternativo “universal” – essa crítica é uma via justa. Um verdadeiro conceito de “comum” pode dar-se somente como produto de uma prática política consciente e, assim, compor-se num processo instituinte, num dispositivo de “instituições do comum”. O “comum” encontra sua origem não em objetos ou condições metafísicas, mas somente na atividade. (NEGRI, 2014, s/p)⁵

Portanto, é seguindo esta linha que se busca empreender uma leitura genealógica. Embora bastante ricos em referenciais históricos e na crítica sobre o tema, Dardot e Laval (2014) parecem pretender na primeira parte de seu livro situar *o comum* num campo de reconstrução histórica que lhes daria acesso a uma espécie de desvelamento de um significado imutável, buscando uma “essência” do comum (embora declarem o contrário), para reinterpretá-lo como um princípio político construído ao longo da história por lutas contra os processos de apropriação do capitalismo. Estes elementos na pesquisa realizada pelos autores servirão de subsídio para problematizar o comum não em uma “origem”, nem em uma relação causal, linear na história, mas justamente naquilo que se apresenta: problematização, acompanhando o percurso da luta travada contra o comum no pensamento ocidental.

Será necessário, para tanto, lançar mão de uma das muitas “ferramentas” teóricas que permitirão compreender a *proveniência* do

⁵Resenha disponível na internet no sítio da Universidade Nômade no endereço <<http://ununomade.net/tenda/comum-entre-marx-e-proudhon/>> acessado em 03/05/2015

comum e suas diversas “aparições” como formas e discursos diferentes ao longo de períodos históricos e formações sociais distintas. A base desta parte, portanto, encontra amparo na genealogia que nos legaram Nietzsche e Foucault, que permitirá a compreensão *do comum* na sua aparição histórica. É importante, porém, que fique claro que não será realizada uma *genealogia* propriamente dita, mas uma “espécie” de genealogia, o que significa dizer que a análise realizada juntamente com a obra de Dardot e Laval (2014) sobre o comum, buscará subsídio neste referencial foucaultiano, sem que, neste ponto se proponha uma leitura inédita. O propósito é a reconstrução de alguns percursos para melhor compreender tema na contemporaneidade. Explica-se, melhor, na sequência, como este método está sendo utilizado.

2.2.1 Uma questão de método: entre a arqueologia e a genealogia de Foucault e a problematização do comum

Eis, assim, uma outra questão de método a ser esclarecida. Em certa medida, sobretudo através das leituras que serão posteriormente apresentadas tendo como referencial teórico a obra de Antônio Negri, a leitura de Foucault permitirá não só a possibilidade de compreensão da problematização do comum contemporaneamente, como a verificação das condições de possibilidade de sua emergência como “(re) invenção” no contexto de lutas biopolíticas contemporâneas e, sobretudo, no chamado novo constitucionalismo Latino Americano, principalmente a partir dos conceitos de biopoder e biopolítica que se desdobram a partir da leitura do pensador francês. Isso porque a leitura de Foucault nos oferece uma série de ferramentas que permitem desmobilizar, desmontar, a leitura linear, hegemônica, totalitária da modernidade especialmente no que se referem às questões da razão, do saber e do poder, bem como a relação das formas da verdade e de suas consequências epistemológicas, políticas e jurídicas.

A genealogia, tal como concebida por Nietzsche, interpretada e trabalhada como prática metodológica por Foucault contrapõe-se a uma teoria linear, metafísica, idealista da história, rejeitando, assim, chamados “universais históricos”. Se na fase de suas pesquisas arqueológicas, Foucault buscou compreender as formas de saber a partir do “arquivo” da história, da escavação cuidadosa dos documentos e discursos, de forma neutra, na fase genealógica ele passa a articular as relações de força com o saber, de modo a descaracterizar um pensamento neutro e a possibilitar a mudança histórica. Foucault, inspirado na concepção nietzscheniana, compreende como característica

da história “a sucessão de mutações, imprevistos, acasos e invenção, uma história feita de múltiplas sequências que se justapõem, que se aglutinam, que se perdem” (FOUCAULT, 2007).

Desse modo, a obra de Foucault redimensionou as perspectivas das ciências sociais e, com bastante contundência, estremeceu a teoria clássica da história, ao utilizar, inicialmente o método arqueológico e, posteriormente, a partir das leituras de Nietzsche, operar a passagem da arqueologia para o método genealógico. O projeto foucaultiano, como explica Roberto Machado (2004, p. VII), “deixou de considerar a história de uma ciência como desenvolvimento linear e contínuo a partir de origens que se perdem no tempo e são alimentadas pela interminável busca de precursores”. A partir de sua obra, dissolveram-se todas as causalidades históricas, permitindo não a busca por um relato neutro de fatos, mas a problematização das práticas de poder e das forças que estão em jogo, bem como da sobreposição dos discursos que, em cada época, conduzem a um modo de ser, pensar, sentir e agir. De acordo com Motta (2015, p. LX) “as forças que estão em jogo na história, campo de batalha, não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta”.

Nas palavras de Foucault (2015, p. 275), a genealogia se “opõe à pesquisa da origem”, não busca captar a essência da coisa pesquisada, mas compreender a “proveniência” e os momentos de “emergência” das coisas, dos acontecimentos que aparecem ao acaso das forças heterogêneas, sempre na perspectiva de uma história sem finalidades e sem origens. Daí porque dois conceitos trabalhados por Nietzsche através de Foucault são bastante caros neste momento: proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*), duas ferramentas importantes para os dois genealogistas. A proveniência (*Herkunft*) permite “descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaralhar” (FOUCAULT, 2015, p. 278), permitindo assim, conforme Motta (2015, p. LX), manter o que se passou “na dispersão que lhe é própria, situar os acidentes, os ínfimos desvios e descobrir que na raiz do que conhecemos e do que somos não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente”.

Por outro lado, mas atuando de forma conjunta, a emergência (*Entstehung*), significa o ponto de surgimento ou a lei singular de um aparecimento que sempre se produz em um determinado estado de forças. “A análise da emergência deve mostrar seu jogo, a maneira pela qual umas lutam contra as outras, ou o combate que travam diante de circunstâncias adversas” (FOUCAULT, 2004, p. 23). Ao contrário da

tradição teológica ou racionalista, que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal, ao movimento teleológico ou encadeamento natural, a “história efetiva” (*wirkliche Historie*), designada por Nietzsche, faz surgir o acontecimento, faz aparecer o acontecimento no que pode ter de único. Desse modo

As diferentes emergências que se podem demarcar não são figuras sucessivas de uma mesma significação; são efeitos de substituição, reposição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas. Se interpretar era colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é apoderar-se por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: a história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos. (FOUCAULT, 2004, p. 26)

Portanto, as análises sobre a problematização *do comum* em sua perspectiva histórica deverá ser pensa sob esses aspectos, buscando situar as emergências do comum de modo a não traçar uma linha contínua e ininterrupta de uma pretensa origem até nossos dias, mas de, buscando a proveniência no que há de sutil, acidental, errôneo nas suas formas de compreensão, identificar possíveis penetrações de algumas características ou traços que possam ser, em certa medida, realocadas em nosso tempo. O que se pretende com esta parte é procurar nas correlações de forças heterogêneas e nas descontinuidades da história, a articulação das relações e das problematizações que tornem possíveis a identificação de momentos de emergências *do comum*, bem como dos processos pelos quais se estabeleceu a radicalização de um processo de supressão do comum na modernidade a partir de um saber-poder, com o esvaziamento de seu conteúdo e seu confinamento espectral entre as categorias de público e privado. Isso nos permitirá refletir

posteriormente sobre as condições de possibilidade de emergência de um comum contemporâneo e a forma como ele se manifesta nas lutas latino-americanas do chamado novo constitucionalismo.

Alexandre Mendes (2012), ao enfrentar o problema do conflito e produção da subjetividade no capitalismo contemporâneo, em sua tese de doutoramento, situa a “tragédia do comum”, de Garret Hardin⁶, frente à arte de governar liberal, proposta por Foucault. Mendes (2012), seguindo a linha de rejeição de toda e qualquer “origem” do comum, propõe que seria “mais correto perceber as emergências do comum a partir de interpretações e perspectivas parciais que não buscam um relato neutro de um passado que se prolonga [...] interessa perceber as correlações, aproximações problematizações sobre as relações que estão no terreno do comum” (2012, p. 34).

Mais adiante analisaremos algumas perspectivas foucaultianas em que é possível encontrar o campo das condições de possibilidade para o comum contemporâneo, principalmente na análise da biopolítica e da produção de subjetividade, com o afastamento, enclausuramento, do comum e as formas de uma nova subjetividade resistente. Ainda, mais adiante, com Foucault, lido através de Antônio Negri, será possível analisar o poder-saber colonialista da América Latina e as condições de possibilidade do comum no novo constitucionalismo. Por ora, trataremos de verificar, outros pontos de emergência do comum em momentos distintos da história, para, entre outras coisas, consolidar o que se entende aqui por comum.

2.1.2 Etimologia e significações históricas: a trajetória do *enclausuramento* do comum

O *comum* tal qual o entendemos hoje, sobretudo ancorado na teoria de Michael Hardt e Antônio Negri, pode ser entendido em duas dimensões que se entrelaçam: o comum presente na literatura anglo-saxônica, entendido como *commons*, ou “comum natural” (bens comuns, como água, ar, minerais, florestas, etc.), e um “comum artificial”, resultantes das atividades humanas e das relações que nela se estabelecem (linguagem, ideias, afetos, etc.). Tanto em uma como em outra, podemos perceber o processo histórico de *enclausuramento* do

⁶ Faremos, mais adiante, outras referências à Garret Hardin e a “tragédia do comum”, cujo texto parece fundamental para a compreensão das tentativas políticas modernas de enclausuramento do comum entre as figuras do Mercado e do Estado.

comum pelo capitalismo em tentativas sucessivas de expropriações e privatizações, e, nas duas dimensões, podemos encontrar o suporte das lutas contemporâneas por um outro mundo, uma alternativa realizada através de um corte transversal que ultrapasse as duas únicas formas que parecem ser hoje intransponíveis: a do privado e a do público.

No entanto, há que se percorrer, ainda que de forma breve, o caminho para a compreensão do comum, uma vez que em diversas partes do mundo e em diversos períodos históricos, ele esteve presente tanto como forma de organização social como na gestão de bens de uso comum em determinadas coletividades. Certamente que o problema do comum não é uma questão que surge somente em nosso tempo. O comum emerge, de formas e modos diferentes em diversos outros momentos da história. Embora nos interesse mais as formas pelas quais o *comum* representou processos de resistência a uma concepção de modernidade, e principalmente as condições de possibilidade de compreendê-lo como luta constituinte, não podemos negligenciar a análise de alguns de seus traços presentes em outros momentos históricos, inclusive no que se refere à questão da etimologia do termo. Partiremos, portanto, do termo *comum* e de seus significados possíveis, até construirmos uma análise mais ampla de sua ressignificação.

Conforme já se referiu, a justificativa deste método está no fato de que, ao contrário de se buscar uma origem ou uma essência do termo, o que se pretende é analisar o caminho percorrido, sobretudo na “civilização ocidental” eurocêntrica, que resultou no que Pal Pelbart (2008) chamou de “sequestro do comum”, através de sua forma transcendentalizada, fetichizada, ou, como preferem Dardot e Laval (2015, p. 263) verificar como esse percurso asfixiou literalmente a concepção do *comum* como dimensão irredutível da vida social, tanto nas perspectivas político-teológicas, como jurídicas e filosóficas.

Pierre Dardot e Christian Laval (2015) ao traçar sua arqueologia do comum procuram compreender, a partir da articulação dos termos de origem latina *cum* e *munus*, o termo em seu surgimento. Segundo eles a raiz etimológica provém do termo latino *munus* que se refere ao *dom* ou dádiva, designando um fenômeno social específico referente a “um tipo particular de prestação e contraprestação que se refere a honrarias e recompensas, vantagens, vinculadas a cargos” (2015, p. 28).

Apoiados em diversos autores da literatura sociológica e etnológica⁷, Dardot e Laval apontam que o estudo de diversas

⁷ Dardot e Laval, dentre os diversos autores da sociologia e a etnografia que utilizam em seu livro, apoiam-se aqui em uma das principais referências em

sociedades humanas demonstra que o termo *mutuum*, também derivado de *múnus* refere-se à reciprocidade. Não se trata, no entanto, segundo eles, de uma reciprocidade formal, mas uma reciprocidade coletiva, social, com forte carga política, inicialmente ligada à família e posteriormente compreendida como prestações e contraprestações concernentes a uma comunidade inteira. Seria ao mesmo tempo uma espécie de ação ou tarefa desenvolvida a partir de um agir comum, de sujeitos que se comprometem conjuntamente na cidade. Daí, segundo os autores, provém o termo *remunerar* (como constitutivo do *múnus* enquanto dom e dádiva), bem como os termos referentes à estrutura política de uma cidade como *município*, ou a designação seus cidadãos como *munícipes*, ou mesmo a palavra *imunidade*, que seria uma espécie de dispensa da responsabilidade, da taxa ou do imposto. Neste sentido,

se compreende, principalmente, que os termos "*communis*", "*commune*", "*communia*" ou "*comunio*", são formados todos eles pela mesma articulação de *cum* e *munus*, significando não apenas o que é "posto em comum", mas também e especialmente aqueles que têm "responsabilidades, obrigações, cargas em comum". O comum, *le commune* em Latim, implica sempre uma certa obrigação de reciprocidade relacionadas com o exercício das responsabilidades públicas. A conclusão que aqui chegamos é que o termo "comum" é

Ciências Sociais, e especialmente na Antropologia, que é Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre a Dívida*. Nesta obra o autor faz uma espécie de história social da troca a partir de materiais etnográficos das Ilhas Trobriand, na Polinésia, e da Índia. O argumento de Mauss é no sentido de que, não o interesse, mas a reciprocidade do sistema de prestações e contraprestações é o fundamento das trocas. Curiosamente, duas tradições de intérpretes de Mauss surgiram: uma que enfatiza na obra dele a dádiva como origem das trocas, e outra que opõe a dádiva às trocas econômicas. Seu tio, Émile Durkheim, fundador da sociologia, já argumentava que o fundamento da socialidade é o conjunto de formas comuns de pensar, agir e sentir (daí as ideias de fato social, solidariedade social, consciência coletiva e integração normativa). De certa forma, toda a tradição francesa de sociologia é uma crítica do economicismo do interesse individual em favor de formas de prática, consciência (e cognição) e afetos compartilhados (com uma clara influência aristotélica e antikantiana). Em diversos momentos do livro *comum*, verifica-se esta forte tendência dos autores nestas leituras sociológicas antikantianas.

particularmente apropriado para descrever o princípio político de coobrigação para todos aqueles que se dedicam à mesma atividade. (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 29)

Nesta perspectiva, o comum está longe de significar o banal, o vulgar, o “lugar” ou “senso comum”, conforme popularizado, sobretudo a partir de certas interpretações filosóficas de linhagem cartesiana que saram o conhecimento científico do conhecimento comum. Trata-se de uma relação que, conscientemente ou não, todos aqueles que vivem e compartilham obrigações em um mesmo espaço, forçosamente desenvolvem. O comum aqui aparece como elemento próprio, ou mesmo fundador, da socialidade. Portanto, do ponto de vista etimológico, o termo comum provém da articulação do termo *cum* e *mínus*, designando assim um caráter de ação, de atividades recíprocas de trocas entre sujeitos que participam juntos de uma tarefa, de um ofício, ou de uma relação. Uma *coobrigação* que envolve inseparavelmente *dívida* e *dom*, que representa não só o que é posto em comum (*cum*), mas também um encargo comum (*mínus*).

Dardot e Laval (2015) também apontam para a utilização do termo para além da etimologia latina e buscam no pensamento grego, principalmente em Aristóteles, a proveniência do termo comum. Segundo eles, o equivalente de comum na concepção aristotélica, é designado tanto no termo *koinôn* (instituição do comum) como do termo *koinônein* (pôr em comum). Para Aristóteles o “viver juntos” estaria vinculado ao compartilhamento de palavras e ideias, na deliberação entre os homens para produzir a legislação, os costumes similares e as regras de condutas. O termo *koinôn* implicaria em uma reciprocidade na qual os participantes de uma atividade compartilham um modo de existência, através de uma “prática associativa posta em comum” como condição do comum em todas as dimensões afetivas e normativas. (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 30).

É interessante notar que a concepção aristotélica do agir comum, mostra-se irredutível a utilização do termo como adjetivo. O comum aqui é designado como um substantivo, o nome de uma relação através da qual se estabelece o vínculo de atuar. Dardot e Laval (2015, p. 266), investigando esta concepção de Aristóteles referem que o “viver juntos” é “próprio de quem vive em uma comunidade (*koinonia*) política” e que “este tipo de comunidade deve sua realidade a uma atividade de compartilhamento de palavras e dos pensamentos (*koinoneinn logon kai dianoias*)”, não de forma passiva, mas ativa, no sentido de “igualmente

tomar parte” de uma comunidade. Consideram os autores, nesta leitura aristotélica, que não é a comunidade política, pré-existente, quem garante a atividade do compartilhamento, do *koinônein* (pôr em comum), mas ao contrário, é a própria atividade de compartilhamento que faz existir a comunidade política. É o próprio *agir em comum* que constituirá a comunidade política.

A concepção aristotélica de *koinoneinn logon kai dianoias* (compreendida enquanto atividade de compartilhamento de palavras e pensamentos), sobretudo na busca pela utilidade comum (*Koinè sympheron*) acaba por ser transmutada, transferida para outras leituras e interpretações que lhe são dadas de forma a transcenderalzar esta que seria uma análise concreta do comum, a partir da ação, da atividade. Este processo ocorre a partir das leituras medievais de Aristóteles, culminando no que Dardot e Laval (2015) compreendem como o percurso de asfixia do comum, principalmente através de um sincretismo que acaba por esvaziar as significações do termo. Segundo eles, “fica-se impressionado com a mistura de tradições, da superposição de significados, da confusão de conceitos”, formando um “sincretismo do comum”, que deságua nas utilizações que mesclam noções teológico-políticas, categorias jurídico-econômicas e um conceito essencialista de uma natureza humana comum, permitindo interpretações no sentido de que o objetivo da política seria instaurar o “*bem comum*”, através da produção de *bens comuns*, que constituiriam “*patrimônio comum da humanidade*” (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 31).

A primeira interpretação que apontam os autores faz do comum algo dominante no discurso político-teológico medieval, especialmente das leituras de Cícero e Agostinho, que culminam com a compreensão de uma “origem essencialmente teológica” do comum, agora tratado como *bem comum* (no singular) como propósito das instituições políticas e religiosas. A segunda, já numa perspectiva moderna, a partir de um processo histórico de “reificação” do comum, passa a entendê-lo vinculado à mediação proprietária, entendendo-o como *bens comuns* (no plural), através do qual o comum passa a designar certo tipo de “coisa”, numa perspectiva de origem jurídico-econômica; nesta interpretação, segundo Dardot e Laval (2015), visualizamos uma extensão até nossos dias na busca pela promoção de “*bens comuns globais*”, ou “*bens comuns da humanidade*”, principalmente na perspectiva de certas vertentes da ecologia política. Por fim, apontam para a terceira interpretação, de origem filosófica, que ao longo do processo moderno, buscou uma conceituação universal e abstrata de comum, algo “comum a todos”, que termina por vinculá-lo à ideia de insignificante, ordinário,

banal, ou aquilo que de comum há na identificação de algo, ou de uma sociedade.

Tais leituras do *comum* que acabaram por transformá-lo nesse clichê de uma origem ou uma identidade primeira de uma sociedade, em nome da qual se suprimem as singularidades, trazem traços predominantes nas discussões contemporâneas. Tanto na perspectiva político-teológica, do chamado *bem comum* como um dos objetivos do Estado e das ordens jurídicas, quanto o *bem comum de todos*, a tratar do termo como “coisa” numa perspectiva econômico-jurídica presente em diversos discursos ambientalistas, verifica-se esta simplificação do termo. Por fim, tem-se o comum em uma perspectiva filosófica que transita entre o vulgar e universal, concluindo a sua transcendentalização, presente em dias atuais, nas buscas de uma essência comum da humanidade.

Torna-se necessário, ainda com suporte em Dardot e Laval (2015), que façamos uma breve análise destas três tradições que impedem outras compreensões do comum. Neste sentido, vejamos brevemente o caminho da civilização ocidental no sentido de constituir-se sobre a perspectiva de uma filosofia transcendente e idealista, calcada na abstração e no afastamento da compreensão materialista das relações sociais concretas.

Dardot e Laval (2015) apresentam uma construção histórica, a partir das leituras medievais de Aristóteles realizadas por Cícero e Santo Agostinho, através da qual apontam para um duplo processo de afastamento da concepção aristotélica de *comum*. Trata-se, em primeiro, da ressignificação do termo *Koinè sympheron* utilizado por Aristóteles para significar utilidade comum. Os autores percorrem algumas leituras entre os séculos IV e XIII como pontos de referência para demonstrar este primeiro movimento de “asfixia” do comum, através da busca pela legitimação de “quem está em posição de definir o que é o *bem comum*”, que, segundo eles, “reconduz um conjunto de postulados antidemocráticos” que atribui ao Estado ou à Igreja, num primeiro momento o que é este “bem comum”.

Num primeiro movimento, apontam para um resgate da literatura latina sobre “bem comum” ou “benefício comum”, provenientes da filosofia grega na sua busca pelo que é mais justo ou vantajoso. É através de Cícero que a expressão latina “*utilitas communis*” passa ser a expressão utilizada para tradução do termo “*Koinè sympheron*”, e logo assimilada por copistas da Igreja, dentre eles Agostinho. A *utilitas communis* seria o termo utilizado por Cícero para designar o dever esperado dos juízes ou de todos que possuem um cargo ou uma função

pública, no sentido de não sucumbir aos interesses pessoais, mas de exercer sua função em benefício comum. Aqui, segundo os autores, o comum confunde-se com a sociedade humana entendida como uma formação “natural” e “divina”, de modo que a ação de um tirano, ao trair a utilidade pública, seria o mesmo que atentar contra a natureza e, portanto, seria considerada uma ação injusta. Aqui, de acordo com os autores, “a natureza é quem prescreve o que é a utilidade comum e dita, portanto, a conduta de quem tem a responsabilidade política como garantidor da utilidade da coisa pública (*utilitas rei publicae*)” (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 34). Apontam ainda que nesta leitura há uma confusão entre utilidade comum (*communi utilitati*) e utilidade pública (*utilitas publica*). Assim,

Esta confusão se deve a que o termo público pode ser empregado com duas significações diferentes, dualidade que perdura, por outra parte, em diversas línguas. O público se opõe ao privado, como o comum se opõe ao próprio. Por um lado, se opõe a tudo o que corresponde ao domínio privado, mas não está necessariamente ligado ao Estado: assim, se fala de “leitura pública”, isto é, feita para todos, ou também se fala, ainda hoje, de “opinião pública”, que evidentemente não é a opinião do Estado. Por outro lado, o termo “público” designa o que concerne ao Estado enquanto tal, suas instituições e suas funções: o *publicum* é o tesouro do Estado, os *bona pública* são os bens do Estado. A doutrina política romana legou um termo que, ainda que remeta à comunidade de cidadãos, pode ser utilizado para magnificar e aumentar a dominação da instituição estatal sobre os sujeitos políticos. (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 35)

Assim, o termo torna-se vinculado ao Estado Romano em razão da indistinção entre *communi utilitati* e *utilitas publica*. O termo passa por diversas transformações de forma a significar as deliberações de assembleia das províncias, de modo que a utilidade da comunidade passa a confundir-se com os interesses estatais. A partir das compilações jurídicas do *Corpus juris civilis* de Justiniano, no Império Cristão do Oriente, se restabelece a noção de uma utilidade do comum distinta de uma utilidade do Estado, de modo a legitimar o cuidado do *koinôn* aristotélico por parte do Imperador, mas confiado por Deus.

É principalmente a partir de Santo Agostinho que os fundamentos da república, baseados em Cícero, passam a ser fundamentados no direito e na utilidade comum. Segundo Dardot e Laval (2015, p. 36), “estas noções [...] se desenvolvem em certo número de direções que esvaziam o comum de seu sentido grego. A primeira direção que segue a doutrina é a estatização do comum. A segunda é sua espiritualização no contexto cristão”. É importante referir aqui que, embora os autores apontem para essa dupla direção, nem o conceito de Estado ainda é o moderno, nem a perspectiva da igreja é dissociada das relações de poder. Agostinho, por exemplo, se situa entre dois períodos, no limiar de uma antiguidade que se esvai e de uma Idade Média que se constitui. Desse modo, especialmente durante a maior parte do período medieval, temos uma confusão permanente entre política, religião e direito. De todo modo, o que os autores apontam é que essa “bifurcação” na reincorporação *do comum* grego se dá neste processo de transição, de forma a legitimar, posteriormente, tanto os discursos da Igreja Católica quanto os do Estado, de formas distintas, sobre o que é e a quem serve o “bem comum”.

Desse modo, segundo os autores franceses, a primeira direção se dá no sentido da estatização do comum, relacionando-se posteriormente ao princípio da soberania, já no limiar da modernidade sob o aspecto político, principalmente em Jean Bodin, na obra *Os seis livros da república*, em que o poder soberano é visto, na república, como “o governo de diversas famílias daquilo que lhes é comum”. Posteriormente, Rousseau faz do “bem comum” o objeto da “vontade geral”, identificando “bem comum” com o “interesse comum”, que é “aquilo que há de comum” nos interesses particulares e que “forma o vínculo social”. Portanto, a narrativa do bem comum passa a ser exclusividade da instituição do Estado na modernidade.

Na segunda direção, ou seja, na espiritualização do comum, Dardot e Laval (2015) apontam que é no século XII que o termo passa a ser concebido a partir da reinterpretação das categorias romanas de *utilitas communis* como o modelo da comunidade da igreja primitiva, mais propriamente com um modo ideal de sociedade cristã. O Príncipe, o governante, passa a ser considerado como o mediador entre a lei divina e a comunidade, de modo que a igreja passa a ter o monopólio sobre a definição do *bem comum*. Aqui o *bem comum* “ainda que seja um princípio de evolução da política do Príncipe emana da *Cidade de Deus*”, e se inscreve na ordem divina de onde cada ser está em seu lugar

⁸ *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, bem como *Confissões* são obras que

[...] Esta espiritualização do *bem comum* é acompanhada de uma valorização da hierarquia e da submissão à ordem divina” (2015, p. 38).

Lembremos que Agostinho escreve a obra *Cidade de Deus* por volta do século V (por volta do ano de 413). A obra, e de mais a mais toda a perspectiva filosófica de Agostinho está na base para os fundamentos filosóficos medievais. Neste sentido, seria a tentativa da construção da *Cidade de Deus* o que daria sentido à história, marcando todos os fatos políticos e jurídicos a partir da providência divina. E não seria diferente com a concepção de *bem comum*, que passa a ser o bem maior a ser atingido a partir da beatitude.

Tomás de Aquino, posteriormente, hierarquiza os princípios dos mais elevados, em cujo ápice estaria a salvação da alma, até o bem da cidade humana, dentre os mais mundanos. Dessa maneira, a concepção tomista passa a entender Deus como o bem supremo do homem, e a dedicação à coisa pública como sendo um caminho até o criador e à cidade perfeita. Neste sentido o bem comum é uma realização humana a partir do plano de Deus. “Compreende-se então porque esta teologia do bem comum fez uma boa amizade com as teses da soberania terrestre, já que esta última permanece submetida à lei divina” (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 38-39).

Após a verificação do esvaziamento do conceito de comum aristotélico, na perspectiva de ação, agir em comum, analisa-se o que Pierre Dardt e Christian Laval consideram uma segunda armadilha para a compreensão do comum. Trata-se do processo histórico-jurídico de “reificação” do comum. Nesta perspectiva de análise, ganha relevo a construção dos conceitos jurídicos romanos de *res communis*. Trata-se, aqui, de inscrever o comum “na essência de certas coisas exteriores ao homem” (2015, p. 40), identificando-o com “certas propriedades que possuiriam tais coisas em si mesmas”. Neste sentido a análise repousa sobre o Direito Romano e a categoria jurídica de coisa comum (*res communis*), compreendida como o ar, as águas, a água do mar e suas margens, ou tudo aquilo que não pode ser apropriado e que, por isso, é de uso comum. Na leitura anglo-saxônica será designado como *commons*.

Dardot e Laval (2015) abordam, neste aspecto, a obra de Marie-Alice Chardereaux, intitulada *Les Choses communes*, que se dedica ao estudo destas categorias do direito romano e seus desdobramentos. Para

passam a exercer influência em todo o período medieval, passando a influenciar, inclusive, Tomás de Aquino um dos grandes comentários de Aristóteles no período.

ela, a *res communis* é confundida frequentemente com outra categoria do direito romano: a *res nullius* (coisa sem dono). Entretanto, “enquanto as coisas comuns são inapropriáveis, os bens sem dono (*res nullius*) estão inapropriados e, por este motivo, são apropriáveis pelo primeiro ocupante” (CHARDEREAUX, *apud* DARDOT e LAVAL, 2015, p 41). Essa constatação, segundo os autores com amparo em Chardereaux, remonta ao pensamento do Jurisconsulto Marciano, na primeira metade do século III, que introduziu no Direito Romano uma nova classificação de coisas, como aquelas produzidas pela natureza e que não são propriedade de ninguém, que se distinguiriam entre *res nullius* (coisas sem proprietário) e as *res communes omnium* (coisas sem proprietário e de uso comum de todos).

Apontam os autores, porém, o problema que representa mesmo para o Direito Romano a categoria jurídica de *res communes*. Isso porque, segundo eles, essas coisas comuns não conseguem ser plenamente catalogadas na divisão entre “coisas patrimoniais e coisas extrapatrimoniais”, que estão na base da divisão de coisas no direito romano. Desse modo, as *res communes*, como coisas sem dono, são consideradas tanto aquelas destinadas às coisas de Deus, como lugares religiosos, coisas consagradas, quanto àquelas consideradas coisas públicas, ou coisas que não pertencem a ninguém e que estão fora do comércio jurídico. Mas o que as distingue essencialmente é que umas tem sua inapropriabilidade por ato do direito público enquanto outras por sua “natureza” ou “essência”.

Esta separação, segundo eles, é responsável por certa imprecisão na distinção entre coisas públicas e coisas comuns. Tanto uma quanto a outra são inapropriáveis, mas por razões diferentes. As coisas públicas são inapropriáveis por um ato de direito público, enquanto as coisas comuns são inapropriáveis por sua natureza. Neste último caso, a inapropriabilidade “por natureza” faz com que estas coisas não se integrem de forma completa na esfera jurídica, ficando à margem do direito. Isso significaria para os autores um “obstáculo original”, desde a propriedade coletiva “da era primitiva da humanidade”, para sua categorização plenamente jurídica. Seria, assim, um “recinto pré-jurídico” que existiria no âmago jurídico. Maria Beatriz Oliveira da Silva (2015, p. 25), ao comentar essa abordagem dos autores, resume o problema da seguinte forma:

essa irredutível diferença estabelecida pelo Direito Romano é particularmente significativa, pois se as *res communes* são concebidas “por natureza”

inapropriáveis é porque elas não integram inteiramente a esfera jurídica. Ao inverso, se as *res communes* tivessem formado em Roma uma categoria plenamente jurídica sua inapropriabilidade não teria sido estabelecida em função de sua essência (ou “natureza”). Na verdade a não apropriação da *res communes* justifica-se em uma abstração, pois não existem em Roma coisas pertencentes a categorias plenamente jurídicas que sejam “por natureza” inapropriáveis. As coisas de direito público escapam (no direito romano) à apropriação e ao comércio por ato de direito público que afeta o seu uso. [...] E, talvez por isso, ainda hoje haja tanta imprecisão no campo jurídico ao tratar-se deste tema e de temas a este conexo. (SILVA, 2015, p. 25)

Por óbvio que essa discussão prolonga-se e há diversas correntes que se formam a partir dos estudos do direito romano no sentido de buscar a fundamentação jurídica das *res communes*. No entanto, não sendo este o objeto da presente tese, o que há de mais relevante nessa perspectiva é que *o comum*, a partir das interpretações do direito romano, passa a ser concebido no âmbito do próprio direito como uma *coisa* que tem propriedades em si, e que se situam em oposição ao sujeito. A *res*, situada em sua exterioridade, se fundaria na sua própria natureza e, a partir de então, poderia se situar como objeto na relação jurídica.

Dardot e Laval (2015) entendem, analisando os argumentos que se formaram sobre os fundamentos da *res comunis*, que seria interessante renunciar à concepção de que existem coisas inapropriáveis por sua natureza e que, de fato, estas tendências de economia e posteriormente de ecologia política vão buscar a compreensão dos *commons* ou na sua abundância ou na sua inacessibilidade. Contudo, conforme veremos posteriormente, na atual fase da sociedade capitalista global, todas as formas de comuns tem sido objeto de apropriação ou expropriação.

Por isso, a lista dos *commons* tende sempre a aumentar, como o demonstra uma série de tentativas de listar o que seriam os *bens comuns da humanidade* ou o *patrimônio comum da humanidade*. Conforme os autores tal percepção “não pode senão conduzir-nos a uma espécie de naturalismo, que é propriamente o que aqui chamamos a reificação do

comum” (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 45-46), já que a *res* é compreendida habitualmente no sentido de coisa material dada em uma exterioridade, e cuja fundamentação estaria calcada em certo “naturalismo”, limitando o próprio direito à mera declaração de inapropriabilidade decorrente de uma realidade à qual ele (direito) permaneceria impotente.

O direito (as declarações da ONU, por exemplo) reconheceria uma realidade não jurídica que se imporia a ele como norma. Mas, ainda uma vez mais, os autores citam Marie-Alice Chardeaux, para fundamentar o discurso contra essa percepção “naturalista” ou “essencialista”, das coisas comuns, sustentando que não existe norma “natural” de inapropriabilidade, já que a norma é exclusividade do próprio direito. Assim, “o mar não é uma coisa comum simplesmente porque é abundante. Tampouco o genoma da espécie humana é uma coisa comum em razão de seu caráter comum” (CHARDEAUX, 2006, p. 116 *apud* DARTOT & LAVAL, 2015, p. 47)

Vê-se, pois, o fundamento “naturalista” que faz com que o discurso do *bem comum*, ou mesmo do *patrimônio comum da humanidade*, seja resumido à abstração na concepção de suas normas, trazendo uma série de problemas de interpretação que impedem a compreensão do *comum* tanto no campo jurídico, quanto político e econômico. É, aqui, portanto, no limite encontrado nesta forma de interpretação, que se parte para a busca de outras perspectivas de compreensão do *comum*.

Antes, porém, enfrentaremos por fim a forma como Dardot e Laval abordam o terceiro equívoco na interpretação do comum e que completa, em certa medida, a sua “asfixia” ao longo da história, afastando o comum das concepções de ação, criação, instituição político-jurídica de organização social alternativa ao capitalismo. Trata-se do que eles chamaram de terceira tradição que segue atuando nas representações contemporâneas do comum: a de origem filosófica que busca o comum na universalidade da essência humana e que, dialeticamente, o vulgariza e contribui para sua transcendentalização.

Principalmente a partir do período medieval, e das diversas leituras que foram realizadas sobre o comum grego, com suas formas de corrompê-lo e enclausurá-lo dentro de categorias político-teológicas, ou de buscá-lo na exterioridade das relações sociais, mais especificamente nas *coisas comuns*, segue-se um processo de asfixia do comum através das leituras filosóficas que imprimem a ele, por um lado, um caráter universal e abstrato e, por outro, a sua vinculação a tudo o que é banal, vulgar, ordinário e, portanto, sem importância para reflexões filosóficas

racionalistas.

Tais concepções, em primeiro, decorrem das leituras realizadas por Cícero, no sentido de basear *o comum* como elemento de socialidade do gênero humano, bem como do aprofundamento do cristianismo na ideia de identificação do comum com o universal (que reside, aqui, na universalidade das coisas criadas por Deus e do ideal de beatitude). O comum passa a ser identificado como uma raiz, essência, ou natureza, de modo que mesmo as ciências sociais e humanas, como a filosofia política e o próprio direito, passam a apoiar-se em um essencialismo que busca uma identidade primeira do humano. De todo modo, antes da leitura de um universalismo moderno *do comum*, seria interessante verificar, de forma breve, o processo que vinculou o comum ao vulgar. Conforme Dardot e Laval (2015)

em certo momento de sua história, a filosofia insistiu em dissociar o comum do universal, chegando inclusive a desvalorizar o primeiro em proveito do segundo. Mostra-se claro que o léxico filosófico tenha recebido assim, tão carregado de desprezo, a acepção da palavra “comum”. Na língua francesa, o termo aparece em 1160 com o sentido de “ordinário”, cujo valor pejorativo destaca o substantivo vulgar, formado na mesma época para designar o povo (vulgo). (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 50)

Por volta do século XVII na literatura francesa, sobretudo a de origem cartesiana, o termo latino *vulgus* é traduzido como comum. Apontam os autores que “este sentido de *vulgar* seguirá sendo associado por muito tempo na linguagem filosófica ao termo *comum*”. O *comum* é entendido como o vulgar ou “aquele que se encontra em todas as partes e cuja posição não é em absoluto um mérito nem um privilégio”, principalmente no uso do termo *senso comum*, como forma de conhecimento geral, de “qualquer um”, e que é preciso superar para o desenvolvimento do conhecimento científico e racional.

Em outro movimento, Dardot e Laval (2015) enfrentam as concepções de *sensu communis* de Kant como sendo uma regra do juízo “aberto” às concepções estéticas, que buscou inspiração, embora com conceito diferente, nos conceitos do século VIII de *common sense* (senso comum) e *good sense* (bom senso), sendo o primeiro compreendido como uma disposição a formar representações adequadas do bem público, um sentido de comunidade, enquanto o segundo termo

designaria a faculdade natural de distinguir entre o verdadeiro e o falso. Mas, citando Gadamer, os autores apontam que “o sentido comum kantiano não herda esta significação social e política, já que só é válido para o juízo estético”, no sentido de um julgamento realizado por um expectador externo ao objeto julgado. O importante, dizem os autores, “é que o comum é reduzido por Kant à exigência formal de universalidade e que permanece, enquanto tal, dissociado da dimensão de atuar (de ação)” (DARDOT e LAVAL, 2015, p 53).

Com isso vai se desenvolvendo uma tradição que desvaloriza o *comum* em proveito do universal, sobretudo no enfrentamento que os autores fazem de Hegel, com a divisão entre o que é “simplesmente comum” (*das bloss Gemeinschaftliche*) e do que é “verdadeiramente geral” (*dem wahrhaft Allgemeinen*), ou universal. Segundo Dardot e Laval,

Hegel remete ao Contrato Social de Rousseau: nesta obra se encontraria expressa de forma pertinente a “diferença entre o que é simplesmente comum e o que é verdadeiramente geral”, como na distinção entre a “vontade geral” e a “vontade de todos”. Com efeito, para Hegel, “a vontade geral é o conceito da vontade”. Em outros termos, a vontade geral é o universal, enquanto que a vontade de todos é somente o comum. Se assim o considera Hegel, isto se deve a definição do próprio Rousseau: a vontade de todos “não é senão uma soma de vontades particulares”. Segue-se a isso uma crítica direta: “Rousseau, em relação à teoria do Estado, havia elaborado algo mais profundo ao não ter perdido de vista esta diferença”. Assim, a censura que faz a Rousseau é que ignorou na sua própria teoria a distinção entre comum e universal, distinção que, entretanto, ele mesmo havia estabelecido. (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 55)

Não cabe, pela delimitação da presente tese, desenvolver toda a rica formulação Hegeliana sobre a distinção entre o comum e o universal que vai se estabelecendo e se consolidando como supressão do comum em favor do universal. Mas de forma resumida, esse debate deságua na perspectiva hegemônica não só de certo “naturalismo” do comum, mas também sua identificação com a essência, a raiz ou a origem comum (na perspectiva transcendental e abstrata) de

determinada comunidade, ou de pertença a um mesmo grupo que tem “algo em comum”. Daí a construção, sobretudo a partir do *Contrato Social* de Rousseau, da ideia de Estado-Nação, e dos vínculos que lhe daria origem. Seria a comunidade essencial, através da qual existiria uma propriedade compartilhada entre todos os homens, como a razão, a vontade, a perfeição, a origem, etc.. Por outro lado, o comum seria identificado, por fim, como uma forma de designar a humanidade enquanto coletivo, o que Kant, nas palavras de Dardot e Laval (2015), chama de “conjunto da espécie humana”, identificado naquilo que “todos os homens tem em comum”.

Dessa forma, resumidamente, pode-se verificar que houve, em determinados períodos da antiguidade ao início da modernidade, diversas formas de conceituar e vivenciar o comum, que foram retirando do termo a característica apresentada no pensamento grego, de ação, de agir em comum, construindo-se, assim, uma transcendentalização do comum.

Deste modo, o comum no pensamento hegemônico de matriz europeia passa a ser designado como *a)* uma categoria teológico-política, através da qual se estabelece seja a partir da igreja ou do príncipe, o significado de comum, tratado principalmente de forma teleológica, como um fim a ser atingido, como um ideal; *b)* neste movimento interno, na incorporação do discurso teológico-político, o direito romano contribui para a “reificação” do comum, entendendo-o em sua exterioridade à relação social, como *res* (coisa comum); o comum passa a ser uma categoria incômoda à própria teoria do direito das coisas no Direito Romano, na medida em que é tratado como *coisa* “inapropriável por natureza” e, portanto, teria características pré-jurídicas não se enquadrando nos parâmetros de *coisa* patrimonial e *coisa* extrapatrimonial; *c)* por último, o pensamento filosófico, situado entre o período medieval e a modernidade, contribuiu para, de um lado, banalizar o comum identificando-o com o vulgar, o não científico e, de outro, por vezes confundi-lo com o universal abstrato, através do qual o comum se confundiria com a “raiz” da comunidade, o laço essencial e original de determinado grupo, o que *se tem em comum* com os demais indivíduos que compõe a comunidade. Nesta perspectiva, o comum passa a ser encarado como comunidade essencial.

Todo esse processo, portanto, analisado de forma panorâmica, nos permite problematizar o que aqui chamamos de *enclausuramento* do comum em instituições e construções epistemológicas, que foram contribuindo para o seu esvaziamento do sentido de ação, de *coatividade* criativa, própria da relação social e das possibilidades de cooperação e

coobrigação.

Tais perspectivas prendem o conceito de comum à ideia de propriedade, ainda num sentido *latu sensu*. Ao longo dos avanços e retrocessos históricos, o pensamento hegemônico reduzirá o *comum* a uma categoria mediada pela ideia de propriedade, como algo estranho à apropriação ou passível de apropriação. Cabe-nos, agora, analisar a emergência do *comum* na sociedade globalizada, passando, por óbvio, por sua conceituação e pelas discussões econômicas, políticas e jurídicas que nos conduzirão à compreensão do comum como algo que, no interior da sociedade capitalista, é antagônico a ela, opondo-se, de forma irreduzível a qualquer mediação. Trata-se, assim, de explorar o comum *versus* propriedade como principal antagonismo contemporâneo.

2.2 SITUANDO O CAMPO DE EMERGÊNCIA DO COMUM NA SOCIEDADE GLOBAL

Situar o campo de emergência do comum significa colocá-lo no campo a que pertence, de acordo com as discussões centrais da contemporaneidade quanto às relações sociais, Estado e constitucionalismo na chamada globalização. Por se tratar de um caminho longo, com diversas e recentes abordagens nas ciências políticas, jurídicas e econômicas, optamos, ainda uma vez, por uma visão panorâmica e multidisciplinar do tema, neste momento em que se busca compreender a forma e o contexto de utilização do termo: do que se fala quando se fala hoje em *comum*? Quais as condições de possibilidade da emergência *do comum*? Em que circunstâncias, conjunturas, relações, pode-se identificar o *comum* presente em diversos discursos que vão do campo das lutas e das práticas políticas, até as análises científicas no campo das ciências sociais aplicadas? Como é possível identificar nestes discursos uma forma de organização social, política e jurídica para além do paradigma da modernidade?

2.2.1 A emergência do comum como principal antagonismo ao capitalismo contemporâneo

Ainda que preservando alguns traços, características, elementos que formaram ou “deformaram” o conceito de comum ao longo da história, conforme analisamos anteriormente, o termo comum vem sendo redimensionado em nosso tempo. Desse modo, quando falamos contemporaneamente em comum nos referimos a uma aposta em um

*novo*⁹ conceito contra-hegemônico capaz de modificar as bases das instituições da modernidade e de seu modo de produção. Trata-se de uma aposta conceitual e política que se apresenta neste tempo de transições, interregnos, rupturas e aberturas: o *Kairós* dos gregos. Isto significa dizer que o comum tem a potência de atravessar as dicotomias construídas pela epistemologia moderna, propondo uma nova ética na prática política, uma religação entre homem-cultura-natureza, novas instituições de fundo cooperativo, baseadas na coobrigação, coabitação e diversidade. O comum representa ao mesmo tempo uma forma de reapropriação das riquezas naturais e daquelas produzidas pelos seres humanos, através da prática das lutas por liberdade, emancipação, formas autônomas de organização político-jurídica e democracia real.

De maneira geral, e um tanto quanto abstrata, podemos dizer que vivemos e compartilhamos um mundo comum. Principalmente nas últimas décadas, a globalização, apesar de suas infinitas contradições e antagonismos, possibilitou a percepção de que vivemos em *um só mundo*¹⁰ que, de uma forma ou de outra, está interligado e se relacionando continuamente, formando novas redes de comunicação, de afetos, de novas formas de vida, de invenções, de produções. Evoluímos no campo das ciências físicas, químicas, biológicas e ecológicas, de

⁹ Torna-se importante esclarecer aqui, mesmo por tudo o que já falamos sobre historicidade do comum que o *novo* conceito a que nos referimos não é, conforme afirmou Bruno Cava (2012), o “fetiche do absolutamente moderno”. Trata-se do *novo*, não como uma substituição do *velho*, mas como reorganização e qualificação deste. “O novo liberta na contradição, jamais idealistamente ou *ex nihilo*, mas no recomeço e reorganização do que já existe. O novo como materialidade, como aparição de verdades reais em meio a uma situação saturada de constrições, escleroses e forças conservadoras. O novo irrompe e dispara processos de organização, enunciação, reformulação, reinvenção” (CAVA, 2012, p. 26). É neste sentido, também, que utilizamos (*re*) *invenção do comum* para designar os processos constituintes do *novo* constitucionalismo Latino-americano.

¹⁰ Peter Singer traz uma boa análise do mundo globalizado. Apesar da sua tradição utilitarista, na obra *Um só mundo: ética da globalização*, subdividida em capítulos intitulados *uma só atmosfera, uma só economia, um só direito, uma só comunidade*, o autor demonstra as contradições e dilemas deste processo de globalização, concluindo que “o século XXI tem diante de si a tarefa de desenvolver uma forma de governo adequada a esse mundo único”. Ao contrário, veremos que o comum não é um conceito redutível à unidade, ao uno, mas, ao contrário, se estabelece na diversidade, nas conexões possíveis de formas de vida, e tem como um de seus palcos a luta contemporânea por uma *outra globalização*.

modo a perceber que a vida em todas as suas formas, diferenças, contradições, estabelece relações contínuas e inéditas para formar uma *ecossfera*¹¹ da qual a humanidade é parte e ao mesmo tempo agente transformador.

Nas palavras de Antônio Negri e Michael Hardt (2016), “para o bem ou para o mal todos compartilhamos um mundo que não tem um *fora*”. Estamos todos *dentro*, em permanentes relações que produzem novas relações e assim sucessivamente. Para compreendermos de forma adequada o que isto significa especialmente dos pontos de vista filosófico e político-jurídico, torna-se oportuno partir de uma definição preliminar de *comum*. Assim, adota-se inicialmente a concepção de comum construída por Michael Hardt e Antônio Negri¹² e, que é transcrita nos seguintes termos:

Pelo termo “comum”, referimo-nos, em primeiro lugar, à riqueza comum do mundo material – o ar, a água, os frutos da terra e todas as dádivas da natureza –, o que nos textos políticos europeus clássicos em geral é considerado herança da humanidade como um todo, a ser compartilhada por todos. Mais ainda, também consideramos fazerem parte do comum os resultados da produção social que são necessários para a interação social e para mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos e assim por diante. Esse conceito de comum não coloca a humanidade

¹¹ Utilizamos aqui o termo *Ecosfera*, tal como é compreendido no léxico da ecologia, para designar o espaço onde se concentra a vida na Terra: a partir de alguns metros no subsolo até algumas centenas de metros na atmosfera. Estes espaços interagem, com a vida em todas as suas formas, dentre elas com as relações estabelecidas nos espaços sociais.

¹² Conforme apontam Dardot e Laval (2015), Antônio Negri e Michael Hardt “proporcionaram a primeira teoria do comum [...] que tem o mérito histórico de mover a reflexão do plano das experiências concretas dos *commons* (no plural), para um projeto mais abstrato e politicamente ambicioso de comum (no singular)”. A trilogia escrita pelos dois autores, representada pelas obras *Império* (2000), *Multidão* (2004) e *Commonwealth* (2009), este recentemente lançado no Brasil com o título *Bem-estar comum* (2016), constituem um marco na tradição histórica do pensamento político crítico, construindo uma teoria do comum através da qual o comum se apresenta como um *porvir* liberado do capitalismo. É neste sentido que se desenvolve o marco teórico da presente tese.

separada da natureza, seja como sua exploradora ou sua guardiã; centra-se, antes, nas práticas de interação, cuidado e coabitação num mundo comum, promovendo as formas benéficas do comum e limitando as prejudiciais. Na era da globalização, tornam-se cada vez mais centrais as questões da manutenção, produção e distribuição do comum, nesses dois sentidos – de promoção e limitação – e tanto no contexto ecológico quanto socioeconômico. (HARDT e NEGRI, 2016, p. 8)

Michael Hardt (2011)¹³, e Negri e Hardt (2016), esclarecem os dois tipos de *comum* existentes nesta definição. Por um lado o “*comum natural*”, que remete ao planeta e todos os recursos que lhe são associados, que os primeiros teóricos sociais europeus¹⁴ designavam como *dádiva* da natureza, ou *commons*, relativamente mais inerte e tradicional, e que se localizaria “fora” das relações sociais, o ar, os rios, as florestas, os campos, etc. Por outro lado, o “*comum artificial*”, mais dinâmico, como sendo o resultado da criatividade e trabalho humanos, situado, assim, “dentro” e como elemento constitutivo da sociedade humana. São exemplos deste “comum artificial” as linguagens, os hábitos, os afetos, as ideias, as formas de se relacionar, os códigos comuns, etc., que constitui e é constituído pela comunidade política. Os autores referem ainda que estas distinções entre o comum natural e artificial tendem a desaparecer rapidamente na atual configuração da sociedade capitalista sob a forma do neoliberalismo que procura apropriar-se e privatizar estes dois tipos de comum¹⁵. É neste contexto

¹³ Texto traduzido do Italiano. HARDT, Michael. *Il comune nel comunismo*. (trad. italiano Giuliano Santoro) In: CURCIO, Anna (org.); et. alli. **Comune, comunità, comunismo: Teorie e pratiche dentro e oltre la crisi**. Verona, Itália: Corte Ombre/UniNomade, 2011. P. 46-60. As referências feitas aqui parte, de uma tradução livre do original em italiano.

¹⁴ Para citar alguns exemplos dos clássicos: Thomas Morus, Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jaques Rousseau, dentre outros que, no limiar da modernidade enfrentaram em maior ou menor medida, a questão dos *commons*.

¹⁵ Mas não só no fato da expropriação ou da privatização que os dois tipos de comum se fundem no conceito de *comum*. No fundamento filosófico das pesquisas de Antônio Negri, há uma construção sobre a *ontologia* e imanência das relações existentes. Antônio Negri ancora-se para grande parte de sua construção teórica na obra de Espinoza (sec. XVII), que compreende a *natureza* com uma relação permanente e sempre inovadora, a quem dará o nome de Deus, onde todas as relações se estabelecem no encontro entre o ser e o mundo. “... a

que emergem o conceito de comum e a teoria do comum, de Negri e Hardt, que pode ser apreendida principalmente através da trilogia composta pelas obras *Império*, *Multidão* e *Bem Estar Comum* (*commonwealth*).

O fato da teoria do comum, no singular, se estabelecer no contexto da sociedade globalizada, não afasta a longa discussão histórica que se estabeleceu quanto ao conceito de comum ao longo da modernidade. Analisaremos, em momento oportuno, algumas nuances desta história bastante rica, em que se pode perceber a presença do comum em diversos discursos, especialmente no que se refere ao comum natural. Efetivamente, os *commons*, ou bens comuns, têm sido objeto de calorosos debates¹⁶, especialmente a partir do ingresso da questão ambiental nas esferas política e jurídica, envolvendo economistas, juristas, cientistas políticos e ecologistas na modernidade e

natureza é constantemente transformada por interações sociais e culturais [...] Deus, ou o ser, ou a natureza, no vocabulário de Espinoza, não está separado da interação de modos do mundo nem é anterior a eles, mas é inteiramente constituído por eles [...] As investigações acerca da plasticidade e mutabilidade da natureza remetem ao comum – e na verdade a natureza é apenas um outro nome do comum” (HARDT e NEGRI, 2016, p. 195).

¹⁶ Um exemplo de longos debates travados no campo da economia, da ecologia, e do direito, teoria política é a gestão do comum, ou dos bens comuns, inaugurado em 1968 com um texto intitulado “A tragédia dos comuns” de Garret Hardin, e as pesquisas realizadas por Elinor Ostrom, prêmio Nobel de economia em 2009, no sentido de governança ou gestão dos *commons*. Enquanto o primeiro vê no comum uma tragédia ecológica, econômica e política a médio e a longo prazos, a segunda demonstra em suas pesquisas que os *commons* podem ser geridos de forma sustentável a partir de arranjos institucionais locais, de acordo com cada situação. Na obra de Garret Hardin, *A tragédia dos comuns* e outros escritos posteriores, o foco está no problema do livre acesso que levaria necessariamente à deterioração dos bens comuns. Se todos tivessem livre acesso aos bens comuns haverá uma procura cada vez maior que provocará inevitavelmente a sua extinção. Indivíduos racionais, para Hardin, vão sempre querer maximizar seus ganhos pessoais em detrimento dos outros. Para Elinor Ostrom, por sua vez, o que está implícita neste paradigma uma concepção limitada de humano que não tem porque ser assumida como pressuposto. A existência de pessoas que se comunicam e que são capazes de abrir mão de seus interesses pelo comum depende, de fato, das relações sociais em que estão inseridas. Estes exemplos, cujo debate se dá no centro das perspectivas liberais, estão relacionados muito mais com o *comum natural* da análise de Negri e Hardt, mas traçam importantes contribuições para pensarmos formas de gestão do comum.

em sua face mais recente. No entanto, como proposta inicial, apresentaremos a concepção de comum fundada em outra perspectiva que, embora não afaste o *comum natural* como parte deste *comum*, o compreende a partir de outra perspectiva, permitindo um redimensionamento nas categorias de *bens comuns*, *patrimônio comum da humanidade*, etc., a partir da concepção de *produção do comum*.

Pode parecer, neste primeiro momento, que o termo comum aparece aqui como uma ideia, ou um conceito construído a partir de universalizações, generalidades e abstrações, tão-somente. No entanto, o conceito a que os autores chegam e ao qual se recorre nesta etapa é profundamente ancorado na análise materialista-histórica da produção deste comum, mesmo a produção do comum da natureza, na medida em que é o homem que atribui a ela sentidos e significações de acordo e a partir das relações estabelecidas no seu modo de produção¹⁷.

Hardt e Negri buscam seguir a trilha do método marxista do materialismo histórico¹⁸, em seus fundamentos e, segundo eles, para seguir a trilha do método de Marx, hoje, deve-se ir para além, ou afastar-se, das teorias de Marx. Conforme os autores “a chave do método marxista do materialismo histórico é que a teoria social deve ser modelada segundo os contornos da realidade social contemporânea” (2005, p. 189). Neste sentido, tal método deve ser adaptado ao mundo contemporâneo, mudando, assim, com a história. Nas suas palavras “deve haver correspondência entre o método e a substância, a forma e o conteúdo [...] e à medida que a história avança e a realidade social se transforma, as velhas teorias deixam de ser aplicáveis. Precisamos novas teorias para nova realidade” (2005, p. 189).

¹⁷ Trata-se aqui, concretamente, da forma de sociedade capitalista, ou do modo de produção social típico da sociedade capitalista. O termo “modo de produção” criado por Marx, não é compreendido aqui, num primeiro momento, a partir de um “significado unilateral econômico”. É um “conceito que designa a maneira como uma sociedade se organiza para produzir a vida social” (MIAILE, 2005, p. 68). Compreende [...] a própria formação da sociedade capitalista, como o modo de viver, relacionar-se e sentir [...] O capitalismo é simultaneamente um sistema econômico, político, jurídico e cultural, que ordena e sustenta um tipo de sociedade (CAVA, 2013, p. 07). Mais adiante, voltaremos a abordar este tema quando enfrentarmos a produção de subjetividade em Marx.

¹⁸ Para seguir a trilha do método marxiano, os autores levam em consideração o que entendem como elementos essenciais para compreensão de Marx e do materialismo-histórico. Os elementos primordiais do método marxiano, para eles, “são (1) a tendência histórica, (2) a abstração real, (3) o antagonismo e (4) a constituição da subjetividade.” (HARDT e NEGRI, 2005, p. 189).

É neste sentido que o campo em que irá emergir o conceito contemporâneo de comum (de produção do comum), e que constituirá o fundamento da sua teoria do comum, está profundamente vinculado às formas de produção social e econômicas contemporâneas, e as consequentes crises e modificações históricas do capitalismo, representando, em grande medida, uma crise definitiva.

Acompanhando Michael Hardt (2011, p. 47), “mudou a composição do capital, como também as condições e os produtos da produção capitalista”, e consequentemente também se modificou a composição técnica do trabalho e as relações de propriedade sobre as quais o trabalho se produz. Pode-se dizer, desde logo, que essa mudança significativa faz com que o resultado da produção contemporânea seja o próprio comum, e este se torna objeto atual da “mais-valia”, explorada constantemente num âmbito social. A sociedade capitalista contemporânea busca, incessantemente, expropriar e privatizar este comum produzido socialmente. É neste cenário, especialmente na relação e na luta entre propriedade, exploração e expropriação capitalista, por um lado, e a produção do comum, por outro, que o conceito emerge e se apresenta como base para novas formas de organizações sociais e político-jurídicas alternativas. Em outras palavras, o comum se apresenta como outro modo de produção emergente.

Assim, paradoxalmente, é justamente a mudança na composição do capital e das condições da produção capitalista, onde se assenta esta tentativa neoliberal de expropriar e privatizar o comum nas suas duas dimensões (natural e artificial), que permite ajustar a lente para enxergar que este comum esteve, até então, eclipsado nas formas da economia política, da política e do direito no modo de produção moderno. É a própria dinâmica da produção capitalista contemporânea, em sua exploração cada vez mais veloz e predatória do trabalho e do mundo natural, que permite o surgimento das condições de possibilidade de pensar o comum e, mais que isso, de vivenciar o comum como práxis contra a hegemonia do capital, da propriedade e das dicotomias público-privado, sujeito-objeto, homem-natureza, de forma a apontar para alternativas de organização social, política e jurídica, que funcionam em um “outro registro” da modernidade¹⁹.

¹⁹ Conforme apontam Pierre Dardot e Christian Laval (2015, p. 22), a teoria do comum, de Michael Hardt e Antônio Negri, demonstra certa medida que o “*comum* tornou-se o nome de um regime de práticas, lutas, instituições e abertura de investigação e estudos que apontam a um porvir não capitalista”. De

Maurizio Di Masi (2014)²⁰, no texto intitulado *Diritto e beni comuni: sugestione da due libre recenti*, tratando da categoria jurídica dos bens comuns, afirma, citando Stefano Rodatà²¹, que esta nova categoria jurídica transtorna tanto a dicotomia público-privado quanto o paradigma proprietário tradicional do sujeito possuidor, e se constitui em uma ideia diferente de política e sua forma, capaz de construir uma subjetividade política, de redistribuir poderes, sendo, portanto, um tema constitucional contra a insustentabilidade crescente da “lei natural dos mercados”.

Trata-se, portanto, de verificar o *comum* como “o campo central de conflito da atualidade”, ou o centro do “antagonismo fundamental da atualidade”, nas palavras de Alexandre Mendes (2012, p. 80), estabelecendo-se o comum, portanto, como um conceito contra-hegemônico no capitalismo contemporâneo e como potência constituinte capaz de articular em torno de si uma verdadeira revolução nas instituições modernas. Em outras palavras, está-se diante de um giro em direção ao aprofundamento do comum como práxis contra a hegemonia do capital e das formações institucionais e teóricas a ele vinculadas, assentando-se na crítica tanto do mercado quanto do Estado, tanto do

mesma forma, como há identidade entre a modernidade e o capitalismo (consideramos que a modernidade hegemônica é capitalista), o comum representa uma ruptura com todas as estruturas dessa modernidade, a partir de suas lutas internas, que podem ser chamadas de antimodernas e que rumam para uma altermodernidade. No segundo capítulo trataremos com mais detalhes destas questões.

²⁰ Conforme o texto original, em Italiano: “Era il 5 gennaio 2012 quando su la Repubblica è apparso un articolo di Stefano Rodotà, ove si sosteneva che il 2011 è stato anche l'anno dei beni comuni, categoria giuridica in grado non solo di scardinare la dicotomia pubblico/privato, ma anche di spostare il baricentro del paradigma proprietario tradizionale dal soggetto possessore alla funzione che le res debbono svolgere nella società. Quella dei beni comuni, d'altra parte, non si può considerare una moda passeggera, dal momento che, come concludeva Rodotà, «non siamo di fronte ad una questione marginale o settoriale, ma ad una diversa idea della politica e delle sue forme, capace non solo di dare voce alle persone, ma di costruire soggettività politiche, di redistribuire poteri. È un tema 'costituzionale', almeno per tutti quelli che, volgendo lo sguardo sul mondo, colgono l'insostenibilità crescente degli assetti ciecamente affidati alla legge 'naturale' dei mercati” (DI MASI, 2014, p. 2)

²¹ Há uma forte corrente na Itália de autores que tem dedicado estudos profundos sobre a relação do *comum*, dos *bens comuns* com as categorias jurídicas. Dentre eles podemos citar Maurizio Di Masi, Ugo Mattei, Stefano Rodatà, Giggi Ruggero, dentre outros, alguns apontando para o chamado direito *do comum*.

privado quanto do público, tanto do liberalismo quanto do socialismo real, que asfixiaram o comum ao longo da era moderna.

Mas como se dá essa emergência do comum? Como é que este termo surge, não só como resultado do imaginário, mas como conceito potente contra as formas e os modos de vida contemporâneos e apontam para outro horizonte? Como, a partir da sociedade moderna na sua atual configuração torna-se permitido pensar o comum?

Conforme Rivera Lugo, o *comum* foi considerado por muito tempo um termo maldito que “se constituiu naquele fantasma que permanentemente assombra a dita modernidade capitalista e que esta terminou reduzindo-o, em grande medida, a essa condição espectral ou fetichizada” (Rivera Lugo, 2010, s/p)²², especialmente por colocar em *xeque* dois termos que se estabeleceram como paradigmas republicanos, e que são apresentados como únicas alternativas viáveis ao longo das análises políticas e jurídicas da modernidade: o público e o privado. No entanto, este espectro²³ é cada vez mais imprescindível para o próprio capital contemporâneo, que necessita de sua expropriação constante. Além disso, conforme já foi referido, o comum, enquanto conceito e prática, desafia não só a dicotomia público e privado, mas também outras dicotomias fundantes da modernidade, como sujeito-objeto, cultura-natureza, indivíduo-coletivo, etc..

Se arriscarmos, desde logo, uma abordagem mais lógica, “categorial” do comum – abstraindo sua natureza política e cultural, e ciente de que o comum não pode ser encerrado em categorias fechadas – poderíamos dizer que, do ponto de vista lógico, ele existe de forma prévia, como base ou palco, para todas as diferenciações existentes epistemologicamente na modernidade. Tanto o público e o privado, a separação homem-natureza, sujeito-objeto, são dicotomias que surgem a partir de uma distinção analiticamente construída, a partir da “categoria” de “comum” e, desse modo, estes conceitos passam a obliterar a

²² Rivera Lugo em palestra intitulada *La contituición de lo comum*, proferida no VIII Coloquio “Ni una vida más para la toga” Hacia el mundo de lo común Facultad de Derecho Eugenio María de Hostos Mayagüez, Puerto Rico, Miércoles 14 de abril de 2010.

²³ Para Negri e Hardt “espectros do comum aparecem em toda a sociedade capitalista, ainda que em formas veladas e mistificadas. Não obstante sua aversão ideológica, o capital não pode dispensar o comum, e hoje de maneira cada vez mais explícitas. Para localizar esses fantasmas do comum, precisaremos seguir o caminho da cooperação social produtiva e dos vários modos de abstração que a representam na sociedade capitalista” (NEGRI & HARDT, 2016, p. 176).

compreensão do próprio comum. Neste ponto de vista, a saída lógica seria o caminho diverso da análise, ou seja, uma síntese dos conceitos que são novamente absorvidos na ideia “categorial” do comum. Em outras palavras, com o apagamento das dicotomias o conceito se restabelece e retoma o seu potencial semântico.

Contudo, aqui, há que se ter imenso cuidado no sentido de não cairmos numa conceituação do comum como essência, ou unidade geral, ou como referiu Jean-Luc Nancy (2000)²⁴, na “nostalgia da comunidade perdida”. Esta síntese, este apagamento das dicotomias, não pode significar a supressão da diversidade e da diferença, mas fazê-las emergir enquanto multiplicidades de diferenças. Para que seja possível pensar o comum deste modo, a partir de uma perspectiva ontológica, deve-se afastar toda e qualquer análise transcendente e de uma metafísica do sujeito, assim como de todo impulso de encontrar no comum uma simples fusão, uma unidade originária da sociedade.

É assim que numa perspectiva ontológica, e, portanto, buscando fugir de uma metafísica do sujeito, Jean-Luc Nancy (2000) afasta-se da tendência de fusão, de unidade original e totalitária, deslocando a análise do comum para o “fato de *estar-em-comum*”. O autor entende o comum como condição ontológica do próprio ser e assim uma condição de existência do ser. Nancy utilizará os termos *ser-com* e *ser-em-comum*, a partir da compreensão do “ser-no-mundo determinado pelo *com*”, de Heidegger, através do qual “o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros” (HEIDEGGER, 1988, p. 170), mas fugindo da redução do “eu” identitário, transcendente, metafísico, próprio da modernidade, através do qual os “outros” partem, primeiro, de um “eu” fundador (MENDES, 2012, p. 142). O comum neste sentido é compreendido como uma existência-compartilhada, através da qual não há espaços para divisões entre sujeito-objeto, homem-natureza, na medida em que a experiência existencial do comum ontológico, seria

²⁴ Trata-se do livro intitulado *La communauté Desoeuvrée*, de 1983. Utilizamos aqui, a tradução de Juan Manuel Garrido Wainer: NANCY, Jean-Luc. *La comunidade inoperante*. Escuela de Filosofia Universidade ARCIS, Santiago do Chile, 2000. No que se refere à “comunidade perdida”, Alexandre Mendes (2012) apresenta uma síntese dessa questão da seguinte forma: “o autor problematiza a produção da *sociedade moderna* a partir de uma *nostalgia da comunidade*, tradição que remontaria a Rousseau e atravessaria toda a modernidade. A “comunidade perdida” seria essa permanente nostalgia, o nosso “sonho” nunca realizado por um mundo de laços estreitos harmoniosos, íntimos, onde os vínculos como os outros seriam correlatos a uma *comunhão orgânica de si mesmo com a sua própria essência*” (2012, p. 139)

uma coexperiência recíproca, num encontro, partilha e afetações permanentes com o (e no) mundo. Cabe, para melhor demonstrar esta condição, analisar o seguinte trecho da tese de doutoramento de Alexandre Mendes (2012), que, no capítulo referente à *produção do comum*, analisa a obra de Jean-Luc Nancy:

O que aparece como “externo” ao homem também faz parte das condições concretas para que ele exista como uma “singularidade”. Não há separação entre sujeito (homem) e objeto (natureza), mas um processo concreto de *diferenciação* e atravessamento. “O mundo não é algo externo à existência, não é um suplemento extrínseco para outras existências; o mundo é a co-existência que coloca essas existências juntas”. E, no mesmo passo que o mundo é co-existência, a co-implicação da existência é também o compartilhamento do mundo. (MENDES, 2012, p. 144)

Nesta perspectiva de uma “ontologia do comum”, Nancy vai além de quaisquer perspectivas dicotômicas modernas, colocando o comum como anterior às relações políticas, e mesmo às relações econômicas. O comum seria, assim, uma espécie de “ontologia primeira”.

Contudo, embora bastante rica a produção de Nancy neste sentido, o foco nesta tese não será o de analisar a ontologia do comum somente nesta perspectiva filosófica de Jean-Luc Nancy. O enfoque proposto tem por objetivo uma ontologia do comum própria das relações sociais no modo de produção capitalista, que, em certa medida, acompanha a análise de Nancy, mas propõe sua superação.

A perspectiva de Jean Luc Nancy (2000), é oportuna para dar conta do fato de que o comum desafia as dicotomias construídas na modernidade de forma profunda e, por óbvio, se contrapõe à lógica capitalista e de todas as instituições modernas que lhe dão suporte. Por este motivo o comum é considerado como um espectro, um fantasma, que sempre ameaça a sociedade capitalista moderna, tendo sido eclipsado, esvaziado, deslocado a um segundo plano e, muitas vezes, percebido como um fim ideal e abstrato do Estado ou como supressor da identidade individual através de uma unidade em que se sobreporia a igualdade em detrimento da diferença. Por outro lado, talvez seja por esta mesma razão a forte tendência de simplificar o comum ao utilizá-lo como adjetivo, vinculando-o somente aos bens comuns, ao bem comum,

patrimônio comum, ou ainda com “algo” *em comum*, o que nos remete a uma visão superficial de *comunidade* (*Gemeinschaft*) ou sociedade (*Gesellschaft*)²⁵, de forma transcendentalizada²⁶ e abstrata.

Em outras palavras, tanto nos estados liberais quanto nos estados do socialismo real, o esforço das instituições sociais modernas – incluindo os dispositivos teóricos e práticos das ciências sociais, política, jurídica e econômica –, buscou afastar de modo firme e coercitivo qualquer espaço possível para a valorização e afirmação do comum, (*commonism*)²⁷ enquanto sistema de organização e relação

²⁵ Antonio Negri (2003), no livro *cinco lições sobre o Império*, ao tratar do comum na multidão, procura explica-lo a partir de sua diferença com as formas que decorrem do conceito de comum como vinculação de origem, como a ideia de sociedade ou comunidade. Aqui o autor refere-se aos termos comunidade (*Gemeinschaft*) ou sociedade (*Gesellschaft*). Ver Negri (2003, p. 148). Jean-Luc Nancy (2000), também trabalha estes conceitos ao abordar sua crítica à nostalgia da “comunidade perdida”, ao indicar que é esta que dá ensejo à construção dentro sociedade (*Gesellschaft*), que seria uma simples aglomeração de pessoas e forças, à construção da comunidade (*Gemeinschaft*), através do modelo da família e do amor que se fundam na vontade de comunhão, unidade, intimidade, primeira.

²⁶ Peter Pal Pelbart, em texto intitulado Elementos para uma cartografia da grupalidade, disponível em http://desarquivo.org/sites/default/files/pelbart_peter_elementos.pdf, (acesso em 10.03.2016), aponta que “há uma expropriação do comum, ou uma manipulação do comum, sob formas consensuais, unitárias, espetacularizadas, totalizadas, transcendentalizadas” e que, ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que tais figurações do “comum” começam a aparecer finalmente naquilo que são, puro espectro.

²⁷ Referimos em nota anterior que Garret Hardin, em 1968 publica o famoso artigo na revista *Science* intitulado *The tragedy of commons* (a tragédia do comum). Precisamos aqui seguir um pouco mais. Dentre outros artigos e livros, publica, em 1977, o livro *The limits of altruism: na ecologist's view of survival*, que foram analisados na Tese de doutoramento em direito de Alexandre Mendes (2012). Com base neste último texto, Mendes explica que Hardin defende a existência de três sistemas de organização social distintos, o privatismo, o socialismo e o comunismo, e que deve existir um aparato coercitivo, seja público (socialismo) ou privado (privatismo), para impedir a *tragédia do comum*. Vale referir o trecho da tese de Alexandre Mendes: “Engana-se quem interpreta os textos de Hardin como uma simples apologia à propriedade privada como única forma de *enclosure* do comum. No livro *Living within limits: ecology, economics and population taboos* (1993), Hardin retoma a distinção realizada em 1977 entre três sistemas de organização social: *commonism*, *socialismo* e *privatism*. Neste momento fica evidente que o

social, política e econômica. O termo passou a ser utilizado de modo abstrato, transcendentalizado, fetichizado a indicar um fantasma através do clichê vazio e elástico do “*bem comum*”. É neste sentido, Pal Perbert (2008), refere que hoje

perambulamos em meio a espectros do comum: a mídia, a encenação política, os consensos econômicos consagrados, mas igualmente as recaídas étnicas ou religiosas, a invocação civilizatória calcada no pânico, a militarização da existência para defender a “vida” supostamente “comum”, ou, mais precisamente, para defender uma forma de vida dita “comum”. No entanto, sabemos bem que essa “vida” ou “forma de vida” não é realmente “comum”, que quando compartilhamos esses consensos, essas guerras, esses pânico, esses circos políticos, esses modos caducos de agremiação, ou mesmo esta linguagem que fala em nosso nome, somos vítimas ou cúmplices de um sequestro. (PAL PELBART, 2008, p.2-3)

Conforme Pal Pelbart (2008), este “sequestro do comum” dos quais somos “vítimas ou cúmplices”, decorre do fato de vivemos, dentro das crises mais amplas e sempre presentes no capitalismo, também uma crise do “comum”. Tal crise se verifica inicialmente pela análise do colapso de tudo o quanto representou, na modernidade recente, em certa medida o *comum*, ou um laço de comunidade. Trata-se, sobretudo, da derrocada do ideário que sustentou o chamado socialismo real, bem como, de acordo com Pal Pelbart (2008), as derrocadas desde “a esfera dita pública, até os modos de associação consagrados, comunitários, nacionais, ideológicos, partidários, sindicais”. Essa crise permitiu, segundo o autor, que pudéssemos observar o “clichê do comum”, realmente como ele tem sido: um espectro, ou um conjunto de imagens

rechaço total ocorre apenas para o sistema *communism*, que se diferencia do socialismo na medida em que este último possui a figura do *manager* (administrador) que age com uma responsabilidade delegada por alguma espécie de coletivismo, podendo puni-lo ou recompensá-lo. [...] as “desvantagens” do socialismo ou do privatismo são sempre consideradas *vis-à-vis* a possibilidade de ser restabelecido um comum. Ambos devem ser firmes e atuantes para não abrirem espaço a qualquer forma de *commonism*.” (MENDES, 2012, p. 16).

pré-fabricadas e distorcidas. Afirma o autor, socorrendo-se de Deleuze que

a partir sobretudo da Segunda Guerra Mundial, os clichês começaram a aparecer naquilo que são, meros clichês, os clichês da relação, os clichês do amor, os clichês do povo, os clichês da política ou da revolução, os clichês daquilo que nos liga ao mundo – e é quando eles assim, esvaziados de sua pregnância, se revelaram como clichês, isto é, imagens prontas, pré-fabricadas, esquemas reconhecíveis, meros decalques do empírico, somente então pode o pensamento liberar-se deles para encontrar aquilo que é “real”, na sua força de afetação, com consequências estéticas e políticas a determinar. (PAL PELBART, 2008, p.2-3)

Nessa linha de pensamento, é justamente essa observação resultante do esvaziamento da pregnância do conceito que torna possível a retomada, o aprofundamento e as pesquisas sobre o que, de fato, significa realmente o comum como *produção contemporânea*. É quando se desvela o “clichê” que o pensamento liberta-se para a compreensão do termo, abrindo as possibilidades estéticas, políticas e jurídicas do comum.

Assim, paradoxalmente, o desenvolvimento e aprofundamento da forma de sociedade moderna, a complexidade crescente de suas instituições, e as crises que delas decorrem, criaram as condições de possibilidade para o ressurgimento do tema do comum e dos termos que dele decorrem como *comunitarismo*, *comunidade*, *comunismo*, porém sem o sentido esvaziado que lhe foi atribuído principalmente a partir da segunda guerra mundial. Trata-se de um comum visto, agora, como resultado da práxis, da imanência das lutas concretas e das formas alternativas organização social. Um *comum* diferente do vivido e definido até então, e até então compreendido como comunidade (*Gemeinschaft*) ou como simples sociedade (*Gesellschaft*), compreendida esta, nas palavras de Antônio Negri (2003, p. 148), como “diversidade de indivíduos apropriadores”.

Trata-se de um comum hoje, de acordo com Pal Pelbart (2008), entendido como “espaço produtivo por excelência”, que tem como requisito o que temos em comum em termos de linguagem, saberes, imaginação e inventividade. Do ponto de vista da subjetividade, um comum possibilitado pelas novas maneiras de se comunicar, de se

relacionar, de se associar, de cooperar e estabelecer conexões e redes. E, acrescentamos juntamente com Negri e Hardt (2016), um comum que se estabelece uma relação de coabitação, coexistência e cuidado com o ambiente “natural”, não separando, assim, humanidade e natureza.

Conforme já referido, é no processo de globalização do capital em sua fase neoliberal que se encontram as condições de surgimento deste comum. Mas como isso ocorre? O atual estágio da sociedade, que muitos autores denominam de pós-modernidade, tem como uma de suas características principais a modificação de estruturas das instituições modernas. No que se refere às questões político-jurídica, a globalização passa a empurrar a lógica do capital, para além do estado-nacional, através do desmonte do Estado de bem estar social e relativização da soberania estatal, criando assim instituições globais que passam a pautar a Estados Nacionais e da própria sociedade como um todo. Para Antônio Negri (2003, 2005, 2012, 2016), trata-se da subsunção real da sociedade ao capital.

No entanto, esta aparente vitória do capitalismo que ganha hegemonia após a queda do muro de Berlin e a derrocada do socialismo real, que chegou a ser festejada como o fim da história por Francis Fukuyama (1992)²⁸, vê-se diante de uma crise global sem precedentes, que se apresenta como condição de possibilidade para o (re)surgimento do *comum* enquanto tema central.

Ulrich Beck (1997), teórico da chamada *sociedade de risco*, afirmou, lembrando Maquiavel, que as “instituições afundaram no seu próprio sucesso”, afirmando, ainda, que “o velho sistema da sociedade industrializada está se desmoronando no decorrer de seu próprio sucesso” (BECK, 1997, p. 12). O capitalismo contemporâneo, com a expansão de suas bases de produção e apropriação para toda a sociedade global e também sobre a vida e as formas de vida²⁹, coloca em risco,

²⁸ No ano de 1989, Francis Fukuyama havia publicado um artigo afirmando a vitória do Ocidente e do mundo capitalista. Os debates originados por este artigo culminaram, no início da década de 1990, com a publicação do livro *O fim da história e o último homem*. Em ambos os textos o autor sustenta que as reformas ocorridas no final da década de oitenta na então União Soviética, a unificação da Alemanha e a adesão dos países socialistas do Leste Europeu ao capitalismo e à propagação da cultura do consumo em escala mundial, representavam o término de um período de antagonismos e que o liberalismo econômico e a democracia liberal seriam o ápice da evolução econômica da sociedade contemporânea. (FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992)

²⁹ O *comum* aparece aqui, como já se referiu, com mais clareza como o conflito

agora, as condições de vida do planeta, ao mesmo tempo em que “demonstra a cada dia sua incapacidade formidável para fornecer qualquer solução de crises e catástrofes que causa”, (DARDOT e LAVAL, 2015, p.15), acelerando “o abandono da democracia”, na medida em que “alimenta a guerra econômica generalizada, que sustenta o poder dos mercados financeiros, o que gera aumento da desigualdade e vulnerabilidade social de maior número de pessoas” (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 16).

Conforme aponta Zizek (2011), essas crises decorrentes deste processo histórico que culmina com a globalização neoliberal, “ocorrem hoje nos dois extremos da vida econômica, e não mais no núcleo do processo produtivo: ecologia (exterioridade natural) e pura especulação financeira” (2011, p. 7). Em 2009, no livro intitulado *The idea of communism*, Zizek e Douzinas (2009), organizadores, colocaram os três eixos centrais das discussões postas contemporaneamente sobre o comum da seguinte forma:

1. o “comunismo” é a ideia e de uma filosofia e de uma política radicais. Como pré-condição de uma ação radical, o comunismo precisa ser pensado hoje como distanciamento do “estatismo” e do “economismo” e precisa incorporar as experiências políticas do séc. XXI;
2. A exploração e a dominação capitalista neoliberal assumiram a forma de novos *enclosures* do comum (linguagem e comunicação, propriedade imaterial, material genético, recursos naturais e formas de governo). O comunismo, ao retornar ao conceito de “comum”, confronta as privatizações capitalistas com a construção de um novo “*commonwealth*”;
3. O comunismo tem como objetivo trazer liberdade e igualdade. A liberdade não pode aflorar sem a igualdade e a igualdade não existe sem liberdade (DOUZINAS e ZIZEK, 2009, *Apud* MENDES, 2012b, p. 3-4)

central da reformulação interna do liberalismo na sua fase neoliberal. Alexandre Mendes aponta que a partir de 1980 o liberalismo “passa a reformular as instituições públicas e, principalmente, generalizar a forma privada e empresarial em direção dos bens, fundos, serviços, recursos naturais e direitos que, antes, eram tutelados pelo Estado ou conduzidos por composições “informais” e comunitárias”. (MENDES, 2012, p. 79)

Em outro texto, Slavoj Žižek (2011), coloca este problema contemporâneo da seguinte forma: “endossamos a ‘naturalização’ predominante do capitalismo ou o capitalismo global contemporâneo contém antagonismos suficientemente fortes para impedir a sua reprodução indefinida?” O próprio autor responde, afirmando que há pelo menos quatro desses antagonismos passíveis de análise: *a)* a ameaça crescente de catástrofe ecológica; *b)* a inadequação da noção de propriedade privada em relação à chamada ‘propriedade intelectual’; *c)* as implicações sócioéticas da nova evolução tecnocientífica; e, não menos importante, *e)* a criação de novas formas de *apartheid*, os novos muros e favelas (ŽIZEK, 2011, p. 82).

O autor, ao se referir à possível resposta sobre os quatro antagonismos existentes no capitalismo global e que permitiriam pensar alternativas, o autor aponta, citando Antônio Negri e Michael Hart, que existem “áreas comuns”, sobre as quais se pode fixar as bandeiras de lutas do comum contra o capitalismo contemporâneo, quais sejam:

A substância compartilhada de nosso ser social cuja privatização é um ato violento e ao qual deveríamos resistir também com meios violentos, se necessário:

As áreas comuns da cultura, as formas imediatamente socializadas de capital “cognitivo”, sobretudo a linguagem, nosso meio de comunicação e educação, mas também a infraestrutura compartilhada de transporte público, eletricidade, correio, etc;

As áreas comuns da natureza externa, ameaçadas pela poluição e pela exploração (do petróleo às florestas tropicais e ao próprio *habitat* natural)

As áreas comuns da natureza interna (a herança biogenética da humanidade); com a nova tecnologia biogenética, a criação do novo homem, no sentido literal de mudar a natureza humana, tornar-se uma possibilidade realista. (ŽIZEK, 2011, p. 83)

Estas são, assim, bandeiras de um “comunismo do comum”, de um “novo comunismo” – para utilizarmos o termo frequente e prenhe de simbolismo histórico –, não totalizador e não supressor da diferença em nome da igualdade, não unificador. De acordo com Žižek (2012) “hoje o

comunismo não é o nome da solução, mas o nome do *problema*: o problema do que é *comum* em todas suas dimensões – o comum da natureza como substância de vida, o comum da biogenética, o comum cultural [...] e o problema imediato do comum como espaço universal de toda humanidade, do qual ninguém deveria ser excluído”. (ZIZEK, 2012, p. 14)

Em outras palavras, as discussões em torno do “comum” que foram esvaziadas, deixando-o cada vez mais preso a dispositivos teóricos e práticos, ressurgem com força total pela dinâmica da globalização, das relações de produção, e, sobretudo, das lutas de resistência contra os processos de expropriação e privatização do que se entende por comum.

No plano das experiências concretas, as lutas pelos bens comuns (*commons*), se intensificaram e se diversificaram muito nos últimos anos, sobretudo a partir das lutas ecológicas vinculadas às lutas anticapitalistas e anti-neoliberais. Desde a luta pela água na Bolívia, pelos povos da Amazônia no Brasil, na luta dos camponeses na Índia pelas sementes, até os saberes e tecnologias comuns do software livre e dos direitos de propriedade intelectual, o tema tem sido a nova fase de acumulação do capital, através da apropriação dos bens comuns, como novos *enclosures*. De acordo com Vandana Shiva (2003), se a globalização é a mais recente *enclosures* dos comuns, “nossa água, nossa biodiversidade, nosso alimento, nossa cultura, nossa saúde, nossa educação, recuperar os comuns é um dever político, econômico e ecológico do nosso tempo”. Conforme Pierre Dardot e Christian Laval (2015, p. 22), “o comum tornou-se o nome de um regime de práticas, lutas, instituições e abertura de investigação e estudos que apontam a um porvir não capitalista”.

Desse modo, portanto, para que possamos entender a emergência do comum contemporâneo, é necessária a compreensão sobre estes esvaziamentos do comum, através do processo de *enclosures* contra o qual se multiplicam e diversificam-se as lutas do comum. Há uma vasta literatura, de Marx até os autores contemporâneos marxistas e neomarxistas, que buscam entender como se deu o processo de esvaziamento do comum ao longo da modernidade. Para avançarmos, neste aspecto, precisamos retroceder alguns passos para compreender o processo de acumulação primitiva do capital, e como no início da modernidade se estabeleceram seus cercamentos (*enclosures*). Após esta análise, verificaremos como, no âmago interior da composição da relação capitalista global, o comum surge como figura antagônica principal.

2.2.2 A luta contra o comum: a propriedade moderna e os *enclosures* do comum

O *comum*, nos diversos enfoques possíveis na modernidade, seja o comum natural ou o artificial, antagoniza profundamente com a propriedade e, principalmente, com as formas de apropriação. Em certa medida, podemos afirmar que a história moderna talvez possa ser considerada uma história da luta contra “o *comum*”. Em diversas perspectivas e a partir de diversos elementos que formam o que chamamos modernidade, verifica-se a construção de mecanismos destinados ao “cercamento do comum”. Mesmo as propostas político-jurídicas apresentadas ao longo da modernidade não deixam espaço para alternativas de organização social baseadas no comum, quando, sobretudo durante os séculos XIX e XX, parecem resumir-se ou ao capitalismo ou ao socialismo estatal, que correspondem a dois sistemas políticos que, em última análise, são regimes de propriedade, seja ela privada ou pública, ora dando primazia ao mercado livre, ora priorizando políticas de Estado, mas nos dois aspectos impossibilitando espaços para a produção do comum.

Nos próximos capítulos será realizada uma análise mais detida sobre os elementos dessa modernidade que enclausuram o comum, tanto nas instituições quanto nas construções teóricas hegemônicas. Contudo, neste ponto, é oportuna a análise da acumulação primitiva do capital e da formação das relações da propriedade moderna, através dos *enclosures*, que serão fundamentais para as compreensões posteriores.

Neste sentido, torna-se necessário, novamente, um percurso filosófico e histórico, para se compreender a estrutura institucional e a constituição política da sociedade (HARDT e NEGRI, 2016), retomando pontos que permitam visualizar este processo de enclausuramento do comum, a partir das construções políticas e jurídicas da República, da modernidade e do capital, como formas de consolidação política, econômica, jurídica e ideológica do que representa realmente a estrutura do poder na sociedade moderna: a propriedade e o capital.

A análise destas questões passa pela análise das formas através das quais o capital se produz e se reproduz tanto na acumulação da riqueza e propriedade quanto na acumulação social. Em outras palavras, a apropriação do comum natural e do comum artificial, criando os mecanismos que permitem a expropriação e a exploração tanto da natureza quanto das riquezas produzidas pelo trabalho e, hoje, pelo chamado trabalho social, mostra-se como tema importante para a

compreensão do comum. Eis o ponto central na discussão do comum: o que muitos autores chamam de nova onda de *enclosures*.

Para tanto, devemos enfrentar a leitura referente aos *enclosures*, ou, na designação marxiana, os processos de *acumulação primitiva do capital*. Trata-se de um dos pontos de Marx mais analisados por aqueles³⁰ que buscam compreender a centralidade do comum (MENDES, 2012, p. 81), e que tem como fio condutor a percepção de que a *acumulação primitiva* não desaparece a partir do desenvolvimento do capitalismo, mas o acompanha e se aprofunda em táticas contemporâneas de expropriação da produção do comum.

Ao analisarmos a *acumulação primitiva*, mesmo em Marx, é possível ir além da simples origem como um acontecimento privilegiado da história que ficaria no passado e do qual teríamos desdobramentos lineares. Trata-se de analisar a *acumulação primitiva*, como refere Alexandre Mendes (2012), “através de constantes rupturas, interstícios, emergências” de forma a perceber o tema do afastamento do trabalhador de seus meios de produção, da constituição da força de trabalho, através da violência, de usurpações, de forma a entender este processo também nas lutas atuais, quando o tema da acumulação se desloca para novas formas de expropriação no capitalismo contemporâneo. Assim, verificaremos ao processo de *enclosures* a partir da leitura marxiana.

Karl Marx, em *O capital*, mas também em outros escritos como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1944*, nos *Grundrisse* ou *Manuscritos Econômicos de 1857-1858*, ou mesmo na *Ideologia Alemã*, enfrenta o problema da acumulação primitiva do capital como sendo o momento pelo qual houve, historicamente, a separação entre o trabalhador e seus meios de produção. Mais especificamente no capítulo XXIV de *O Capital*³¹, Marx considera a etapa da *acumulação primitiva do capital* como sendo “apenas um processo histórico [...] considerada primitiva porque constitui a pré-história do capitalismo e do modo de produção capitalista” (MARX, 2014, p. 836). Trata-se, segundo ele, de uma história marcada pela violência, pela conquista, escravização, pela

³⁰ Para referenciar alguns autores que trabalham nesta perspectiva, como Rosa Luxemburgo, Antônio Negri, Michael Hardt, David Harvey, Slavoj Žižek, David Bollier, dentre outros.

³¹ Há diversas edições e traduções das Obras de Karl Marx. Na presente tese utilizamos a seguinte tradução: MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I*. Tradução Reginaldo Sant’Anna. 28 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. A parte específica do capítulo XXIV está alocada no livro I, volume 2.

rapina e pelo assassinato, através do que se constituiu a propriedade privada com a expropriação dos camponeses de suas terras comuns.

Marx descreve extensamente o processo histórico que privou os pequenos proprietários do uso coletivo dos bens comunais e favoreceu sua expulsão, através de atos violentos, das sociedades rurais, extinguido as formas de partilha na utilização comum dos meios de produção. Em outras palavras, Marx referia que para “libertar” aos trabalhadores de seus vínculos de dependência com sua família, seu clã, seu povo, sua corporação artesanal e sua terra e para produzir as “condições fundamentais da produção capitalista”, antes foi preciso destruir as condições da antiga existência, ao mesmo tempo feudal e comunitária. Trata-se, assim, do processo que durou pelo menos trezentos anos, até a completa substituição dos direitos de propriedade feudais pelos direitos de propriedade modernos, no qual se estabeleceu um vínculo entre os proprietários e os Estados que, naquele período, se estruturavam enquanto tais.

Nas palavras de Dardot e Laval (2015, p. 140), um dos principais aspectos desta transformação econômica e social, foi a supressão das terras e costumes comunais, paralelamente a apropriação dos bens da Igreja durante a Reforma e dos domínios do Estado. Os *enclosures* das terras comunais e a introdução de pastos em grande escala surgem como os fatores mais importantes desta revolução econômica que criou as condições do capitalismo, não só pela concentração de propriedade privada, mas principalmente porque este processo dá origem à divisão fundamental do capitalismo entre capitalista e proletariado.

Os diversos relatos trazidos por Marx são de situações iniciadas no início do século XV e que se acelera no século XVIII, inicialmente por atos de violência privada e, posteriormente, mais precisamente após o século XVIII, pelo que ele chama de “leis sanguinárias” e atos do Estado, a partir de leis e decretos. Marx se concentra com mais atenção na Inglaterra e a Alemanha, muito embora faça referência a diversos outros países, em que este processo se deu, em sequências diversas e épocas históricas diferentes.

A propriedade comunal (isto é, as terras comuns), absolutamente diversa da propriedade da Coroa ou do Estado, da qual falamos, era uma velha instituição germânica que continuou a existir sob a cobertura feudal. Conforme vimos, a violência que se assenhoreia das terras comuns, seguida, em regra, pela transformação das

lavouras em pastagens, começa no fim do século XV e prossegue no século XVI. Mas, então, o processo se efetiva por meio da violência individual, contra a qual a legislação lutou em vão durante 150 anos. O progresso do século XVIII consiste em ter tornado a própria lei o veículo do roubo das terras pertencentes ao povo, embora os grandes arrendatários empregassem simultânea e independentemente seus pequenos métodos particulares. O Roubo assume a forma parlamentar que lhe dão as leis relativas ao cercamento das terras comuns, ou melhor, os decretos com que os senhores das terras se presenteiam com os bens que pertencem ao povo, tornando-os sua propriedade particular, decretos de expropriação do povo. (MARX, 2014, p. 846-847)

A necessidade de Marx ao se voltar para este período, a partir de grande acervo de julgamentos, documentos não oficiais, e relatos, muitos baseados em Bacon e Tomas Morus que vivenciaram esse período, era demonstrar materialmente, a partir dos anais da história, as formas pelas quais se criou além da propriedade privada e da acumulação de riquezas, também uma acumulação social com a constituição do proletariado e do capitalista, através da violência, do roubo, da tortura, e combater dessa forma a tradição da economia política no sentido de apresentar uma versão idílica, ou teológica, do período de “acumulação prévia”, como era a expressão utilizada por Adam Smith. Nesta versão, o esforço, o trabalho e o direito são os responsáveis pela acumulação prévia e pelo enriquecimento de alguns, enquanto para outros só restou vender a sua força de trabalho.

O que Marx demonstra, com os relatos e documentos colhidos, é que os métodos de acumulação não foram nada idílicos. Segundo ele, a acumulação primitiva se deu através de uma “disciplina sanguinária”, violenta, transformando a grande massa de expropriados em assalariados aumentando o grau de exploração “por métodos policiais a fim de acelerar a acumulação do capital” (MARX, 2014, p. 864). Nestes casos, exemplos importantes são os diversos decretos e leis, em diversos países Europeus, que criminalizavam a mendicância e a vadiagem, com sanções rígidas de flagelos, extirpação de órgãos, marcação a ferro, tortura e enforcamentos.

Tanto na Europa quanto nas colônias, trata-se de uma

extraordinária expansão da propriedade capitalista³² através da qual é negada a propriedade individual decorrente do trabalho, por meio da espoliação e expropriação dos produtores diretos. Este processo de pilhagem se legitima de modo completamente legal, segundo Dardot e Laval (2015), mediante métodos de *clearing* (limpeza) dos campos que, na Inglaterra, que consistia em eliminar das terras seus habitantes que resistiam e que agora eram considerados inúteis. Como decorrência disso, há um empobrecimento crescente dos pequenos proprietários e granjeiros, forçados ao êxodo rural e a formação de uma grande massa da população desprovida de casa e meios de sobrevivência. Alimenta-se, assim, neste mesmo golpe, a necessidade de um proletariado que, agora, passa a ser obrigado a vender sua força de trabalho através do salário e, com este, comprar os produtos resultantes de seu próprio trabalho. Assim, resumem Dardot e Laval:

A sequência histórica em que se baseia toda a argumentação apresenta uma sucessão de três momentos, de acordo com a lógica da “negação da negação”: em primeiro lugar, a propriedade privada *individual* dos meios de produção baseada no trabalho próprio, após a propriedade privada *capitalista* baseada na expropriação dos pequenos proprietários, finalmente a propriedade *social* dos meios de produção. A expropriação massiva que levou a cabo o capitalismo consistiu, portanto, na destruição do vínculo imediato entre o trabalho e a propriedade. (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 142)

John Bellamy Foster (2005), em obra destinada a estudar a Ecologia de Marx a partir da relação do materialismo com a natureza, sugere que a análise de Marx demonstra de forma clara que esta cisão entre o trabalhador e a terra, com a constituição da propriedade privada

³² O sistema colonial, de acordo com Marx, “fez prosperar o comércio e a navegação. As sociedades dotadas de monopólio, de que já falava Lutero, eram poderosas alavancas de concentração do capital. As colônias asseguravam mercado às manufaturas em expansão e, graças ao monopólio, uma acumulação acelerada. As riquezas apresadas fora da Europa pela pilhagem, escravização e massacre refluíam para a metrópole, onde se transformava em capital” (MARX, 2014, p. 875). Mais adiante retornaremos a esta questão fundamental para o tratamento do comum na América Latina, especialmente na análise deste espaço geopolítico como determinante para a construção da modernidade, que passa a ser compreendida como modernidade/colonialidade.

moderna, é, em essência, a história da desvinculação entre homem e natureza. Segundo ele, verifica-se acima de tudo, como pressuposto para o desenvolvimento do trabalho assalariado, a separação entre o trabalho livre e as condições objetivas de sua realização, e com isso “a dissolução da relação com a terra – terra e solo – como condição natural de produção – com a qual se relaciona como com o seu próprio ser orgânico” (FOSTER, 2005, p. 238). Desse modo, para Foster, este processo de acumulação primitiva, seria a concretização da alienação da natureza e, no seu âmago, a noção de alienação do trabalho, “ambas enraizadas no entendimento do impulso político-econômico da sociedade capitalista” (2005, p. 108). Citando trecho Marx de *A questão judaica*, Foster acentua que “a visão da natureza que se desenvolveu sob o regime da propriedade privada e do dinheiro é um verdadeiro desprezo pela degradação prática da natureza” (MARX *apud* FOSTER, 2005, p. 109).

Desse modo o capitalismo se estabelece e se consolida a partir da expropriação dos produtores diretos, imediatos, vinculados às terras comuns e que produziam através da partilha e de regras comuns ou coletivas ancoradas no costume, designada de propriedade comunal, de modo a formar uma nova forma de propriedade, na qual esta partilha e produção imediata e comum não tem lugar. É a partir deste processo, já concentrada a propriedade rural nas mãos de poucos, com uma massa de despossuídos, que se estabelece uma primeira fase do capitalismo pautada na propriedade imobiliária e na renda sobre estas propriedades, de um lado, e a disputa com outra forma de propriedade típica da indústria nascente, qual seja a propriedade mobiliária. Desta disputa ocorrerão profundas alterações nas relações entre Estado e capital.

Muito embora Marx seja bastante claro ao situar este processo na *pré-história* do capitalismo, num momento de transição entre o sistema feudal e a hegemonia do capital, pode-se admitir que o roubo, ou a pilhagem que lhe são características, são apontados pelo mesmo Marx como presentes em outros momentos e espaços. Seja por admitir que este processo também ocorra em sociedades e períodos diversos, cada um com suas próprias condições materiais para essa transição, seja admitindo que a colonização através roubo generalizado, com o tráfico de escravos, a extração dos metais preciosos e a transferência de matérias primas para a indústria, Marx, ao que parece, não encerra a acumulação primitiva somente aos séculos XV e XVIII. Verifica-se a intuição de Marx no sentido de antecipar, em grande medida, o debate anticolonialista e anti-imperialista da segunda metade do século XX, e abrir as portas para uma interpretação mais extensiva dessa forma de

acumulação “primitiva”.

No entanto, Marx não apresenta o fato de a acumulação primitiva estar presente após consolidado o sistema capitalista, especialmente nos países em que o capital se torna hegemônico, deixando, assim, marcadas duas fases bem claras, a pré-capitalista, de uma violência extra-econômica e a capitalista, em que predomina a violência dentro das relações econômicas do capital, através da exploração do trabalho. No entanto, especialmente a partir de Rosa Luxemburgo, pode-se verificar um movimento na interpretação da *acumulação “primitiva”*, dentro da própria relação econômica.

Desse modo, o que agora parece importante referir é a discussão que se estabelece a partir destas leituras Marxistas, quanto ao fato de a *acumulação primitiva* do capital ser um processo pré-histórico do capitalismo ou se, ao contrário, o acompanha também no seu processo de reprodução e não só em sua produção. A separação do trabalhador direto de seus meios de produção prossegue, conforme diversos autores da tradição marxista, de forma diversa em diversos períodos da modernidade capitalista. Principalmente na fase contemporânea do neoliberalismo, muitos autores voltam-se às novas formas de acumulação, buscando traçar uma analogia entre os *enclosures* ocorridos entre os séculos XV e XIX, e os chamado novos *enclosures* do comum.

Conforme Alexandre Mendes (2012) as recentes lutas pelo comum anteriormente referidas, passam a impor uma nova leitura que rompe como dualismo marxista tradicional entre “antes” (acumulação primitiva) e “depois” (lógica da reprodução do capital). Trata-se de identificar os *enclosures* como um “pilar permanente no regime capitalista” (DE ANGELIS, *apud* MENDES, 2012, p. 85), e consequentemente uma permanente expropriação do comum. Neste sentido, diversos autores voltam-se para a leitura da obra de Rosa Luxemburgo, especialmente o livro *A acumulação do capital: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo*, de 1913. Nesta obra Luxemburgo descreverá a inseparável relação entre o “mundo capitalista” e o mundo “não-capitalista”, apontando para a necessidade de acumulação permanente na ampliação progressiva das fronteiras de atuação do capitalismo. Em outras palavras, trata-se de um processo de contínua expansão do capitalismo em direção a indivíduos, culturas, coletividades ainda não integradas no sistema de reprodução do capital, mas necessário para a própria existência e reprodução do sistema, constituindo assim sua condição permanente.

Os mundos capitalista e “não-capitalista” a que se refere Rosa Luxemburgo, não se resumem só às colônias e a expansão imperialista,

mas também a uma espécie de colonialismo doméstico, ou seja, a permanência da acumulação primitiva mesmo nos lugares onde o capitalismo já é hegemônico e que ainda existem em determinados locais, como algumas zonas rurais, formas não capitalistas de relação social. Neste sentido, ao longo do processo de expansão do capitalismo há um constante processo de separação dos trabalhadores de suas formas de produção ainda não integradas ao capital, bem como uma constante apropriação de recursos naturais e matérias primas para a produção capitalista. É Por esse motivo que a autora centra-se, principalmente, na dependência do capitalismo com o processo de colonização do “mundo não-capitalista”. Na leitura de Alexandre Mendes

Rosa Luxemburgo defende, portanto, que a acumulação primitiva do capital é um processo central na garantia da produção de mais-valia. Primeiro, (a) pela incorporação de novos consumidores para os excedentes produzidos; (b) segundo, por garantir uma maior agilidade e ampliação do processo de extração de matérias primas e recursos naturais necessários à produção capitalista; (c) terceiro, por contribuir sistema de formação da força de trabalho, através da incorporação de outros povos que passam a ser integrados no sistema salarial capitalista. (MENDES, 2012, p. 88)

Portanto, Rosa Luxemburgo promove uma extensão do conceito de acumulação primitiva de Marx, no sentido de que para o processo de reprodução do capitalismo é necessária a sua relação permanente com o que está fora do mundo capitalista. É desse modo que todas as formas de representação do comum ingressam como o “outro” não-capitalista, na fase do imperialismo, como suscetíveis da acumulação primitiva do capital em seu processo de expansão, ou seja, a acumulação primitiva, aqui, é movida para dentro da teoria da acumulação geral, usurpando “economias naturais” ou as “formas comuns de produção” (MENDES, 2012, p. 88). Todos estes processos, segundo ela, apontam para um futuro afundamento do capitalismo e, uma vez conquistados todos os territórios, não restará nenhum “exterior” para expelir a produção e obter benefícios. Este ponto é bastante importante na análise contemporânea do capital, que se estabelece em um *novo* processo de *enclosures* no mundo globalizado ou na era do *Império*, onde, segundo Negri e Hardt, “não há mais fora”. Isso determina uma nova leitura

sobre este tema.

David Harvey³³, dedicando-se à análise das características do capitalismo contemporâneo, situa sua análise nas dimensões espaço-tempo, buscando relacionar a teoria da acumulação aos processos de expansão geográfica do capital. Harvey também entende que a acumulação primitiva não se situa somente na gênese do capitalismo, mas que continua existindo ao longo da sua história, de modos e formas diversas, apontando que esta acumulação hoje se apresenta, por exemplo, nas formas de violação dos direitos de propriedade intelectual, biopirataria, destruição dos recursos ambientais globais e a privatização dos serviços públicos, dentre outras³⁴.

Para David Harvey (2004) um dos obstáculos para a compreensão de que esta forma de acumulação continua existindo se deve ao adjetivo “*primitiva*”, e, para tentar superar este obstáculo, utiliza o termo acumulação por desapossamento (*accumulation by dispossession*)³⁵. Nesta obra o autor refere que o próprio Marx já descrevera que este processo de acumulação se dá de várias formas:

³³ As principais obras de Harvey que utilizamos aqui são: *A produção capitalista do Espaço*. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2006; e *O novo imperialismo*. São Paulo, Ed. Loyola, 2004, muito embora o autor tenha uma vasta literatura sendo considerado, hoje, um dos principais representantes do marxismo contemporâneo.

³⁴ No próximo item analisaremos exemplos dos chamados novos *enclosures* e a forma como tem sido tratado pelos movimentos de resistência ao capitalismo em sua fase neoliberal.

³⁵ Há uma diferença entre formas de tradução deste termo utilizado por David Harvey, que já foi traduzido como acumulação por desapropriação, desapossamento, expropriação ou espoliação. Neste aspecto, Sandra Lencioni (2012) aponta em seu texto intitulado *acumulação primitiva: um processo atuante na sociedade contemporânea*, que a traduz de forma literal do inglês, *accumulation by dispossession*, “por acumulação por desapossamento para deixar bem claro a ideia de negação da posse. No entanto, na tradução francesa do livro de Harvey, bem como na espanhola e na portuguesa o termo [...] não é traduzido como acumulação por desapossamento, mas por acumulação por expropriação. Na tradução brasileira é utilizado o termo acumulação por espoliação”. Sandra Lencioni, *Acumulação primitiva: um processo atuante na sociedade contemporânea*, Confins [Online], 2012. <<http://confins.revues.org/7424>>. Consultado em 21 Setembro 2015. Nós optamos, ao contrário da autora, em utilizar o termo *acumulação por desapossamento*.

Um olhar mais atento sobre a descrição que Marx realiza da acumulação primitiva revela uma ampla linha de processos. Isto inclui a mercantilização e a privatização da terra e a expulsão violenta de populações camponesas; conversão de várias formas de direito de propriedade – comum, coletiva, estatal – em direitos de propriedade exclusivos; supressão dos direitos aos bens comuns; transformação da força de trabalho em mercadoria e a supressão de formas de produção e consumo alternativos (indígena); os processos colonial, neocolonial e imperial de apropriação de bens (inclusive de reservas naturais); monetarização das trocas e da cobrança de impostos (particularmente da terra); mercado de escravos; usura; o débito nacional; e, por fim, o sistema de crédito como um meio radical de acumulação primitiva. (HARVEY, 2004, p. 113)

Nesta perspectiva, o autor analisa as formas pelas quais o capitalismo atualmente busca aumentar suas possibilidades de acumulação, dentre as quais está a “penetração do capital em novas esferas de atividade, mediante a organização das formas preexistentes de atividade ao longo de linhas capitalistas [...], a expansão geográfica do capital e [...] organização do consumo, criação de novos desejos e necessidades, e diversificação da divisão de trabalho” (HARVEY, 2006, p. 48). Em outras palavras, o autor propõe, analisando mais especificamente o atual capitalismo financeiro nesta fase neoliberal, que a acumulação por desapossamento, não é um tipo de acumulação original, mas é uma forma permanente do capitalismo que tende a converter-se em modo dominante através da nova explosão de *enclosures*, principalmente em meio às crises de sobreacumulação do capital.

A tendência da explosão dos *enclosures* (da acumulação por desapossamento), na análise de David Harvey, se estabelece num primeiro momento a partir da distinção de dois aspectos que já haviam sido trabalhados em certa medida por Rosa Luxemburgo. Trata-se da chamada “acumulação por reprodução ampliada”, resultante da extração da atividade econômica normal do capitalismo, ou seja, da acumulação que se dá pela ampliação dos processos de reprodução do capital, no interior da relação capital-trabalho, e de outro lado a “acumulação por desapossamento”, que se estabelece, segundo o autor, no coração das

práticas imperialistas. A acumulação por desapossamento, segundo Harvey, refere-se ao conjunto resultante da especulação exercida pelo poder do capital e do Estado, e afirma que esta convivência permanente e estreita entre capital e Estado, e a acumulação dela decorrente, se constitui no “sistema nervoso central” da acumulação do capital na fase do neoliberalismo.

Essa forma de acumulação se exerce tanto na periferia, através da destruição de culturas, pilhagem de recursos naturais e humanos, como também no centro do sistema capitalista, mediante o roubo e a eliminação dos mais frágeis dentro do sistema, como no exemplo fornecido por Harvey onde os acionistas e proprietários individuais são espoliados em massa, através das ações especulativas e corporativas realizadas pelos *hedge funds*³⁶ e outros instrumentos de especulação financeira. Para o autor, com a utilização da bolsa de valores, da destruição deliberada e estruturada de ativos através da inflação, da venda de patrimônio de fusões e aquisições, da manipulação de crédito e de níveis de dívida, grande parte da população, mesmo nos países capitalistas, é reduzida a uma espécie de escravidão pelo débito, num

³⁶ Uma simples busca na internet sobre *hedge funds* demonstra que este é um dos mais agressivos modos de investimento especulativo contemporâneos. Através destes fundos de alto risco, especuladores financeiros compram e vendem ativos que são resultados de *commodities* que recaem sobre serviços públicos, e sobre o meio ambiente em geral. Os *hedge funds* é apenas um dos instrumentos da especulação financeira internacional, através dos quais os mercados financeiros estão penetrando cada vez mais na economia real como resposta à crise financeira, de modo que o capital especulativo está estruturalmente entrelaçado com o capital produtivo, neste caso *commodities* e recursos naturais. Um exemplo de novas *commodities* criadas são os recursos naturais negociados para que novos produtos e mercados possam surgir. É o caso dos mercados de carbono, onde a nova *commodity* 'carbono' é um derivado em si - uma previsão de emissões evitadas em um determinado período contra uma linha de base. Conforme texto extraído da página da internet *Commondreams*, “É também por isso que os engenheiros financeiros dedicam mais atenção aos serviços ecossistêmicos, incluindo o habitat natural, a biodiversidade e o comércio de espécies. Como recentemente discutido na Cúpula do Rio+20 sobre desenvolvimento sustentável, em que novas iniciativas foram lançadas para dar um valor monetário aos serviços prestados pelos diferentes ecossistemas [...] Desta forma, os pagamentos destes serviços serão possíveis em todo o mundo. Especialistas dizem que estamos falando de um £ 20 trilhões de mercado a cada ano. Conforme <<http://www.commondreams.org/views/2012/10/09/financial-enclosure-commons>> acesso em 06.09.2016.

verdadeiro roubo das formas de subsistência de inúmeras pessoas.

Esta lógica não fica adstrita ao mercado, ou ao mercado financeiro global exclusivamente, de forma interna, mas também envolve a ação de governos, numa permanente relação entre capital e Estado. Inúmeros casos são citados por Harvey, como quando os sistemas de aposentadoria pela repartição de recursos são encampados por instituições privadas de previdência, ou quando as universidades públicas são dilapidadas em proveito de estabelecimentos privados de ensino, ou mesmo quando pesquisas realizadas internamente às universidades públicas são utilizadas exclusivamente por empresas privadas. Nestes casos, através de atos de governo, impõe-se a apropriação privada dos espaços, dos recursos naturais, das produções científicas. Dardot e Laval (2015, p. 147), explicando este processo apontam que ele “atua onde quer que o capital não se conforme em reproduzir seu próprio funcionamento e onde, sob a pressão da competição e da corrida por rentabilidade, busca expandir-se e aprofundar seu controle da natureza e da sociedade”.

Este, portanto, é um ponto importante na leitura de David Harvey, sobretudo no que se refere a um dos temas reiterados nas lutas contemporâneas do comum, como rejeição tanto da lógica do mercado quanto do Estado liberal burguês e da representatividade. Trata-se do fato de que os mecanismos pelos quais se estabelece a acumulação por desapossamento estão ligados, como referimos anteriormente, à vinculação inseparável do capital e do Estado. Ou seja, os protagonistas destas formas de acumulação não são mais mecanismos endógenos clássicos do capitalismo, como a exploração de *mais-valor* da relação de trabalho, mas o conjunto dos meios políticos e econômicos que permitem a sustentação da classe dominante e as suas possibilidades de apoderar-se dos espaços comuns, da propriedade pública ou patrimônio cultural e social coletivos.

Esta análise de Harvey (2004) dá conta, certamente, das práticas neoliberais a partir das crises econômicas globais nos últimos anos que, segundo ele, são decorrentes de sobreacumulação do capital, e cuja resposta se dá a partir dos processos de privatizações de empresas públicas, das administrações de estados sob a lógica empresarial, de serviços de saúde, educação e seguridade social, etc..

Nos últimos anos, a privatização (da habitação social, das telecomunicações, dos transportes, da água, por exemplo, na Grã-Bretanha) tem aberto campos muito amplos ao capital sobreacumulado.

O afundamento da URSS e a posterior abertura da China suscitaram a liberação massiva de ativos, até então não disponíveis, à corrente principal de acumulação do capital. Que teria sido do capital sobreacumulado durante estes últimos trinta anos se não tivesse se apresentado estes novos terrenos de acumulação? (HARVY, 2004, p. 177)

Em outras palavras, tudo aquilo que representou em certa medida o comum ou o mesmo o Estado de bem-estar social (*welfare*) e que, também em certa medida permaneceu fora do controle exclusivo do mercado e da competição, nesta atual fase do neoliberalismo, especialmente a partir da década de 1980, é objeto desses novos processos de desapropriação em nível mundial, e tem sido evidentes e vorazes em países como os da América Latina, Ásia e África. Este processo se dá a partir de políticas neoliberais adotadas pelos próprios Estados nos desmontes das máquinas públicas. Ou seja, David Harvey demonstra, com inúmeros acontecimentos e casos concretos, que atualmente na acumulação por desapossamento torna-se evidente o que Marx já apontava em diversos escritos, que o Estado é uma das mãos da lógica profunda do capital. Desse modo, o chamado marxismo contemporâneo tem demonstrado que a temática da desapropriação é bastante atual e assume novos contornos, agora em escala global.

Na leitura de Alexandre Mendes (2012) sobre estas questões, Harvey coloca a acumulação primitiva do capital novamente centro do antagonismo político nesta fase do neoliberalismo, principalmente quando aponta que a acumulação por desapossamento se estabelece no coração das práticas imperialistas e que, a partir disso “o debate de interesses distintos no interior do movimento contra ou por uma outra globalização precisa reconhecer que a acumulação por desapossamento é a principal contradição a ser combatida” (HARVEY, 2004, p. 103).

Neste sentido, ainda segundo Mendes (2012, p. 96), Harvey acenaria para o aprofundamento dos estudos sobre a acumulação por desapossamento do comum, e a partir de 2011, dedicou um artigo intitulado “*The Future of the Commons*” à discussão levantada por Garrat Hardin, Elinor Ostrom, Negri e Hardt, através do qual admite que o comum não é só algo apropriado pelo capital, mas que se estabelece a partir de uma produção contínua nas lutas e nas relações sociais, e que esta produção tem sido alvo permanente do capitalismo e da acumulação por desapossamento. Em outras palavras, Harvey admite, na leitura de Mendes (2012) que o centro do conflito contemporâneo se estabeleça

entre a “produção do comum” e as novas formas de acumulação do capital, através dos *novos enclosures*.

Por fim, cabe ainda apontar de forma breve e a partir da leitura realizada por Alexandre Mendes (2012), as análises do *Midnight Notes*, um coletivo político e editorial surgido nos Estados Unidos em 1978, que reúne ativistas influenciados pelas novas leituras de Marx. Esta análise se justifica pelo fato de que o grupo demonstrou, ao longo de suas publicações, que o fenômeno dos *novos enclosures* fazem parte de uma reacomodação do capitalismo contemporâneo a partir da sua reação às lutas anticapitalistas da segunda metade do século XX. As lutas, desse modo, ganham importância fundamental porque, pelo que se percebe, tencionam e provocam mudanças profundas no sistema.

Conforme Mendes, o coletivo *Midnight Notes* lança, em 1990, uma edição totalmente dedicada ao tema dos novos *enclosures*, afirmando que a década anterior teria promovido “o maior *enclosure* do comum global da história” (MIDNIGHT NOTES 10 *apud* MENDES, 2012, p. 98). A novidade desta abordagem dos *enclosures* seria um passo a frente das análises de David Harvey, uma vez que os entende como uma “resposta às lutas sociais e confrontos que irromperam na década de 1960 e 1970”, que teriam provocado uma crise no sistema capitalista a partir de múltiplas insurgências sociais, culturais e econômicas. Na tradução de Alexandre Mendes

A crise do débito, os sem teto, o colapso do socialismo, são frequentemente apresentados como fenômenos distintos, tanto pela mídia como pelos jornais de esquerda. Para nós, do *Midnight*, eles constituem um único processo: os Novos *Enclosures*, que devem operar através do planeta a partir de diversos disfarces, enquanto são um fenômeno totalmente interdependente. [...]

Esses novos *Enclosures*, portanto, são o nome para uma reorganização em longa escala do processo de acumulação que se desenvolve desde meados dos anos 1970. O principal objetivo desse processo tem sido desterrar os trabalhadores do terreno no qual seus poderes de organização foram construídos, de forma que, assim como os escravos levados para a América, eles são forçados a trabalhar e lutar em um ambiente estranho, no qual as formas de resistência possíveis não estão mais disponíveis (*Midnight*

Notes, n. 10, *Introdução*, p. 02 e 03, *apud* MENDES, 2012, p. 99)

Esta abordagem dos novos *enclosures* leva em conta, portanto, uma reorganização do capital em razão das crises provocadas pelas organizações de trabalhadores e movimentos sociais, em escala global. A partir disso a nova onda dos *enclosures* estaria vinculada, segundo Mendes (2012) *a*) a uma extinção das formas comuns de controle dos meios de subsistência e produção; *b*) a expropriação de terras através do endividamento e das crises financeiras, sobretudo através de estratégias de endividamento dos países pobres que, para serem resgatados pelas organizações como FMI e Banco Mundial tinham que aderir a uma série de ajustes, com adoção de privatizações em diversos setores; *c*) a transformação do trabalho em trabalho móvel e migrante, deslocando os trabalhadores, e com isso garantindo a desorganização comunitária e enfraquecimento perante o Estado, as leis e a polícia; *d*) a derrocada da União Soviética; e, por fim, *e*) a destruição do comum global (*global commons*), através da destruição das condições comuns de vida no planeta, neste aspecto refere-se às investidas sobre os recursos naturais e também sobre material genético, propriedade intelectual sobre direitos culturais, etc..

Não cabe, aqui, aprofundar todos os elementos desta construção teórica bastante farta quanto aos novos *enclosures*. O objetivo até aqui foi delimitar um breve percurso teórico a partir do problema *do comum* surge ou emerge dos novos *enclosures* e se apresenta como forma de organização e conceito que antagoniza com a propriedade privada, e demonstrar, a partir de alguns exemplos, que a percepção de Marx quanto à *acumulação primitiva*, se mantém e se fortalece como ondas de privatização e exploração ao longo de toda história do capitalismo, e que emerge como central nas discussões sobre o comum contemporâneo.

Se, por um lado, Rosa Luxemburgo desloca a *acumulação primitiva* para dentro do funcionamento geral do capitalismo e David Harvey descreve o tema como uma acumulação baseada na expropriação por desapossamento, por fim, o coletivo *Midnight Notes* mostra que os *enclosures* resultam de uma reacomodação do capitalismo decorrente das crises causadas pelas inúmeras resistências e insurgências surgidas nos anos 60 e 70, culminando na reorganização do capital sob a forma neoliberal, e impulsionando a onda de expropriações globais. Isso demonstra que a discussão é muito mais ampla e complexa e permite desdobramentos no sentido de buscar verificar como, a partir delas, é possível compreender o comum.

Até aqui foi analisada a forma pela qual, dentro da literatura marxista o problema dos *enclosures* se apresenta na contemporaneidade, a partir de algumas leituras realizadas desde Marx até Harvey e, por fim, com Alexandre Mendes, do coletivo *Midnight Notes*. Este percurso teórico teve por objetivo demonstrar que os *enclosures*, ao contrário de uma leitura do Marxismo ortodoxo, fazem parte da estrutura do próprio capitalismo em seu processo de reprodução, bem como o fato de que o Estado, como parte desta estrutura, tem papel determinante em sucessivas e diversas ondas de desapropriações e enclausuramento do comum, ou mesmo do que até então esteve vinculado ao domínio do público.

2.2.3 As *enclosures* contemporâneas e a emergência das lutas do comum

Parte-se, agora, para a análise de situações um pouco mais concretas sobre os quais essas leituras foram realizadas. Trata-se, na verdade, de analisar, o tema das *enclosures* do comum que, dialeticamente, faz surgir e fortalecer em lugares diferentes do globo, uma onda de lutas anti-neoliberais, por outra globalização, e ancoradas no que Dardot e Laval (2015) chamam de movimento do comum, ou movimento dos *commons*, por se caracterizarem a partir de um pensamento do comum que se organiza e se constitui no seio, e como resistência, do capitalismo neoliberal. Dardot e Laval, neste aspecto, optam por traduzir *commons* como *o comum*, no singular, por entenderem que se trata de uma categoria central na luta anticapitalista contemporânea.

Este movimento do *comum* surge principalmente a partir da década de 1990, como já se referiu anteriormente, quando muitos festejavam o “fim da história” e a vitória do capitalismo ocidental, em face da derrocada da União Soviética e a queda do muro de Berlim. Ao contrário de paz e organização social prevista por Francis Fukuyama (1992) sob a organização do capitalismo global, surgiram diversos movimentos, grupos militantes, correntes de pensamentos que se levantaram contra a ordem hegemônica, retomando uma série de protestos globais, denunciando os efeitos devastadores do capitalismo neoliberal e as novas ondas de *enclosures*, que, agora mais nocivos, se estabelecem também sobre as áreas comuns da cultura e da natureza e ameaçam a vida como um todo no planeta.

Trata-se de um processo violento de privatizações e mercantilizações de espaços que até então estavam inacessíveis ao

capital, contra o qual se levanta uma onda de poderosas resistências e buscas por alternativas ao capitalismo. Slavoj Žižek entende que se trata de lutas que tem como ponto em comum “a consciência do potencial para a destruição, até e inclusive autoaniquilação da própria humanidade, caso se dê rédea solta à lógica capitalista de cercar e fechar tais áreas comuns”. O autor segue ainda afirmando que, ao contrário das formas de resistências anteriores, que tinha o proletariado como o agente social por excelência na luta contra o capitalismo, agora emerge uma “combinação explosiva de diversos agentes”, acrescentando que, em nosso tempo, “o que nos une é que, em contraste com a imagem clássica do proletariado que *não tem nada a perder, a não ser os grilhões*³⁷, corremos o risco de perder *tudo*” (2011, p. 83).

Trata-se aqui de uma recomposição das lutas anticapitalistas que surgem com características próprias no final do século XX, com dimensões globais e que, para Dardot e Laval (2015), constituem “um momento de conjunção entre as mobilizações ecologistas, os movimentos sociais tradicionais e os protestos mais específicos contra políticas neoliberais”, onde os termos *commons*, *bem comum*, *patrimônio comum*, estão presentes há mais de dez anos em todos os manifestos e declarações públicas, “e servem para traduzir as lutas, as práticas, os direitos e formas de existência que querem se opor ao processo de privatização e as formas de mercantilização que tem se desenvolvido desde os anos 1980” (2015, p. 109).

Embora toda a carga histórica do *comum* esteja presente nestes movimentos contemporâneos, e que referências e analogias ao comum medieval sejam frequentes, principalmente pela vinculação dos camponeses às terras comuns, que através dos *enclosures* originaram a propriedade privada moderna, é necessário tornar claro que hoje o comum apresenta outro significado. O comum se reinventa e adquire um valor crítico que opõe à nova onda de apropriação das riquezas comuns a luta pela reapropriação democrática e coletiva dos recursos e espaços monopolizados pelo Estado e pelos grandes oligopólios privados. Mais que isso, o comum assume características de produção que se torna o foco do embate contemporâneo.

Michael Hardt (2011), conforme já mencionamos no início deste capítulo, ao referir-se a uma forma pela qual compreendem (ele e Negri) o comum, sentenciava que, sob a onda de apropriações do neoliberalismo, os dois tipos de comum (comum natural e comum artificial), se mesclam

³⁷ Referência de Žižek à famosa frase de Marx e Engels no *Manifesto Comunista*.

em um único conceito, na medida em que as apropriações no mundo contemporâneo se estabelecem em todas as esferas da vida. Do mesmo modo, este caminho também conduz à redução de diferenças sobre as lutas do comum, que faz com que se aproximem movimentos que, até alguns anos, pareciam não ter uma pauta comum, mas que agora se apresentam como parte deste movimento multitudinário de lutas anticapitalistas e por alternativas nas formas política, econômica e jurídica de organização social. É nesse sentido que Dardot e Laval referem, quanto ao movimento ecologista e os demais movimentos anticapitalistas, que:

Vê-se aqui que o novo da noção de “comum” é que ela engloba os dois tipos de bens que a tradição jurídica de origem romana tendia a separar: as “coisas comuns” e as “coisas públicas”. O movimento ecologista defende, por sua parte, os comuns já definidos como “recursos comuns naturais” contra a depredação e a destruição cometidas por uma fração da população mundial, enquanto que, por outra parte, os movimentos anti-neoliberais e anticapitalistas dirigem seus ataques contra a grande liquidação dos “bens públicos”. Mas os sentidos distintos que podem adquirir o termo “comum” no novo léxico político não se opõem, podem inclusive conciliar-se, como no caso manifesto da “batalha da água”, que opõe as populações que lutam para fazer do acesso a água um direito natural humano fundamental aos poderosos grupos econômicos que militam por sua exploração privada e mercantilização. (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 110)

Ainda de acordo com os autores franceses, o que dá sentido a reunião destes diferentes aspectos dos *comuns* em uma designação única é, sobretudo, a busca pela construção de uma nova forma de gestão³⁸

³⁸ Neste aspecto, embora não vinculada as lutas anticapitalistas, Elinor Ostrom apresenta-se como uma figura central na gestão econômica, democrática e sustentável dos *commons*. Ela talvez tenha sido uma das principais responsáveis pelo ressurgimento do tema do comum principalmente a partir da década de 1990, com a publicação de *Governing the Commons*. No entanto, devemos deixar claro que o trabalho de Elinor Ostrom se estrutura dentro da

“comunitária” e democrática dos recursos comuns, mais responsável, mais duradoura e mais justa. Uma gestão nem pública e nem privada, mas construída a partir de deliberações coletivas, dentro da própria comunidade. Esta, portanto, torna-se o fio condutor das lutas contra os novos *enclosures*.

Esta nova onda de *enclosures*, sobre os diversos aspectos da vida, do que até agora representava o comum ou que pertencia ao público, e que dá as condições de possibilidade de surgimento do comum como elemento inspirador das lutas, constitui-se, como já vimos, em um grande roubo, uma grande pilhagem, promovida tanto pelo mercado, onde se encontram oligopólios privados e mercado financeiro global, quanto por parte dos Estados.

Podemos verificar no cenário global, em países centrais do capitalismo ou nas periferias do capital, este grande processo através de transferências de bens e capitais do Estado ao setor privado. São exemplos disso cessões às grandes empresas privadas multinacionais da gestão de companhias públicas de telefonia, transportes, ferrovias, siderurgia, distribuição de água, gás, eletricidade, sistemas de previdência, educação, sistemas de saúde. O Estado, neste aspecto, fica reduzido a uma forma de gestão própria das empresas privadas e as políticas públicas são estabelecidas com base em critérios de competição, benefícios financeiros e rentabilidade, constituindo-se em uma forma empresarial, ou Estado-empresa.

Esta situação é um dos grandes motivos do aumento expressivo da desigualdade social, da precarização do trabalho, das violências nas mais variadas formas, e da destruição acelerada dos recursos ambientais. Ao lado disso, vê-se uma crescente concentração de riqueza. Dados recentemente divulgados por um relatório da ONG britânica Oxfam, publicado em janeiro de 2014, demonstram que, atualmente, 1% da população mundial concentra quase a metade (46%) da riqueza mundial³⁹. Segundo o relatório referido, a riqueza mundial ficou cada

reorganização do capital na captura do *commons*, não rompendo com o modo de produção capitalista e proporcionando formulas de sua readequação frente a realidade do comum. Exemplo disso está no fato de o jornal *The economist*, um paladino do neoliberalismo, conforme afirmam George Caffentzis e Silvia Federici (2015, p. 54), em 2012 ter saudado entusiasticamente os *commons* através de uma homenagem à Elinor Ostrom, em razão de sua morte.

³⁹ Dados colhidos do sítio da BBC Brasil: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/01/140120_riqueza_relatorio_oxfam_fn.shtml> acessado em 20.02.2014. Estes dados foram reeditados, demonstrando o aumento da desigualdade entre 2014 e 2016, conforme pode

vez mais concentrada nas mãos de poucos nestes últimos 25 anos. Thomas Piketty (2014), na obra *O capital no século XXI*, demonstra como o capitalismo, sem regulação, tende a concentração das riquezas a um número cada vez menor de pessoas, e com riqueza de dados econômicos e estatísticos demonstra um crescimento da desigualdade depois dos anos 1970 e 1980⁴⁰, exatamente no período em que o capital apresenta-se sob a forma do neoliberalismo e inicia-se a onda de novos *enclosures* mundiais.

Exemplos claros destes *enclosures* e do aumento da concentração de recursos nas mãos de grandes empresas privadas ou de Estados, podem ser vistos no extraordinário aumento de compra e venda de terras em diversas localidades do planeta, e exploração extrema dos recursos naturais e humanos. Maria Beatriz Oliveira da Silva (2016), em artigo recente descreve dados colhidos do filme-documentário franco-alemão intitulado “*Planète à vendre*”⁴¹. O documentário trata da compra e monopolização de terras férteis por empresas e estados estrangeiros em vários países do mundo, visando a especulação financeira, o incremento da indústria alimentícia, a indústria de biocombustíveis e celulose, etc.. Conforme Silva (2016), o diretor percorre caminhos do mercado mundializado, da bolsa de Chicago aos planaltos da Etiópia, passando pelos centros de poder sauditas, dando voz para os agentes destes processos, como megaempresário indiano, Ram Karuturi, que já adquiriu uma enorme superfície de terras na Etiópia que lhe permite

perceber do relatório apresentado em 2016:
<https://www.oxfam.org.br/noticias/relatorio_davos_2016> acesso em 9 de setembro de 2016.

⁴⁰ Nas palavras de Thomas Piketty “a reascensão da desigualdade depois dos anos de 1970-1980 se deveu, em parte, às mudanças políticas ocorridas nas últimas décadas, principalmente no que tange à tributação e às finanças. A história da desigualdade é moldada pela forma como os atores políticos, sociais e econômicos enxergam o que é justo e o que não é, assim como pela influência relativa de cada um desses atores e pelas escolhas coletivas que disso decorrem. Ou seja, ela é fruto da combinação, do jogo de forças, de todos os atores envolvidos”. (2014, p. 27).

⁴¹ Filme de Alexis Marant, que recebeu o prêmio especial do júri 2012 do Festival International du Grand Reportage d’Actualité et du Documentaire de Société (FIGRA), segundo Maria Beatriz Oliveira da Silva, in. SILVA. Maria Beatriz Oliveira da. *Pachamama e Prometeu acorrentado : do(s) mito(s) à mercantilização das terras latino-americanas*. In Silva, Redin e Saldanha (org.). **Direitos Emergentes na Sociedade Global**. Santa Maria : Editora UFSM. p. 84-97

exportar milhões de rosas para a Europa, mas que planeja também vender ao estrangeiro o arroz *basmati* ou óleo de palma. Nas palavras autora:

O documentário salienta que, de 2000 a 2007, o montante de capital especulativo investido em solo agrícola passou de cinco milhões para a 175 milhões de dólares e o movimento é ainda mais acelerado depois queda da Bolsa, em 2008. Assim, depois de 2008, o aumento do preço da alimentação e as consequências que este fato pode gerar nos países pobres, conjugada com a crise financeira nos países ricos, aceleraram o fenômeno da compra de terras cultiváveis em países pobres ou em vias de desenvolvimento. [...] O documentário também dá conta de que, só no ano de 2009, 50 milhões de hectares de terras aráveis mudaram de mãos no mundo e dezenas de milhares de outras estão por mudar. Com o crescimento projetado para a população mundial de 9,2 bilhões para o ano de 2050, e com a escassez de certos recursos naturais, a demanda por produtos agrícolas aumentará vertiginosamente. (SILVA, 2016, p. 86)

Esta onda de compras de terras em diversos países do mundo, principalmente nos países pobres e de grande biodiversidade, conforme Maria Beatriz da Silva (2016) apresenta um interesse estratégico, na medida em que os compradores, ou arrendatários (nos casos de arrendamentos de longo prazo para a exploração das terras, que vão de 20 a 99 anos) buscam monopolizar terras férteis com disponibilidade de água, potencial de produtividade agrícola de monoculturas, e uma política local que favoreça uma mão de obra agrícola barata, sem garantia de direitos aos trabalhadores, aumentando os problemas sociais locais, com a monocultura intensiva tomando o lugar das culturas tradicionais⁴², deixando à margem grande contingente de pequenos

⁴² No que se refere aos graves problemas da monocultura no mundo globalizado, nesta grande onda de expropriações, o livro “*Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*” (2003) da indiana Vandana Shiva, PhD. em filosofia e ativista ambiental, é extremamente rico em casos concretos e análises das consequências da monocultura para o meio ambiente e para as culturas tradicionais, naquilo que ela chama de

agricultores.

Dardot e Laval (2015), também dedicam diversas páginas para demonstrar este fenômeno de apropriação de terras que tem sido conhecido como *land grabbing*⁴³. Esta prática, segundo eles, tem sido bastante evidente em países do sul, como a África subsaariana, Indonésia, Filipinas, Brasil, Argentina, Uruguai, e outros, e já representa algo em torno de 12% das terras cultiváveis no planeta. Os compradores ou os arrendatários de longo prazo são tanto empresas multinacionais como Estados de países emergentes do sul (China ou Índia) ou países do Norte (Estados Unidos ou Grã-Bretanha), com o objetivo estratégico de assegurar aprovisionamento alimentar e energético e que suas empresas e centros financeiros se aproveitem para a especulação com as terras e produtos agrícolas. “Em 2011, a apropriação das terras havia afetado a 80 milhões de hectares” (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 115).

A consequência disso, segundo os autores, é o aumento dos preços dos terrenos disponíveis, a apropriação das terras mais férteis pelas empresas ou Estados estrangeiros, a prática agrícola voltada para a exportação, a difusão do uso de OGMs e herbicidas e pesticidas a eles associados, que tem conduzido, ainda neste século XXI, ao êxodo dos

bioimperialismo. Na obra, a autora aborda além dos problemas dos monocultivos agrícolas, biotecnologia e denúncia aos OGMs, e seus impactos na agricultura, no meio ambiente, nas comunidades, a perda dos saberes tradicionais e locais por um saber dominante, excludente, cujo objetivo é o lucro e a vantagem de poucos grupos, empresas e/ou governos.

⁴³ Sobre este fenômeno na América Latina interessante a consulta os seguintes textos:

ECHENIQUE, Sergio Gómez. Reflexiones sobre la dinámica reciente del mercado de la tierra em América Latina y el Caribe. In: Revista NERA, Ano 15, nº 20, Presidente Prudente: jan-jun./2012, p. 08-57.

VITTE, Claudete de Castro Silva. Dinâmica do mercado de terras agrícolas e a demanda de recursos hídricos para a produção agropecuária na América Latina: agentes geoeconômicos e desafios para a integração regional. In: Anais do XIII Seminário Internacional RII, VI Taller de Editores Rier, XIII Semário da Red Iberoamericana de Investigadores sobre Globalización y Territorio (RII), de 01 a 04 de Seembro. Salvador: 2014. URIOSTE F. de C. Miguel. Concentración y extranjerización de la tierra em Bolivia. La Paz: Fundación Tierra, 2011. GI. A FAO também possui diversos relatórios e pesquisas sobre este fenômeno de concentração de terras, dentre os quais Dinámicas del mercado de la tierra em América Latina y el Caribe: concentración y extranjerización, disponível em <<http://www.fao.org/3/contents/fb3c3698-1aa5-5145-8049-59db19773230/i2547s00.htm> consultado em 20.06.2016>

camponeses para favelas nas megalópoles dos países pobres e o aumento dos preços dos cultivos para toda a população.

Outro exemplo importante dos novos *enclosures* sobre os bens comuns tem sido as tentativas de privatização ou controle e gestão empresarial da água em diversos locais do planeta, ainda que permaneça sob o controle público. Para Dardot e Laval o comércio de água adquiriu amplitude a partir dos anos 1980, e hoje este mercado tem sido dominado por um pequeno grupo de oligopólios, dentre os quais estão empresas francesas, que “estão presentes em dezenas de países em todos os continentes, com o apoio ativo da OMC, Banco Mundial e governos nacionais, mas também da Unesco, membro organizador do Conselho Mundial da Água, o qual é um *lobby* que milita em favor da privatização da água” (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 116).

Caso emblemático e especialmente importante nesta tese por ter impulsionado os movimentos indígenas na Bolívia até a eclosão do seu processo constituinte e que será abordado no terceiro capítulo com mais detalhes, é a privatização da água através da lei nº 2.019, de outubro 1999, na Bolívia, em Cochabamba. Esta lei, além da privatização do controle público municipal da água, proibia as cooperativas autônomas de comunidades locais de cavar poços e os camponeses e indígenas de construir, como tradicionalmente fizeram, reservas coletoras de água da chuva. Trata-se aqui de um legítimo caso de expropriação de um bem comum que privou principalmente as comunidades tradicionais, indígenas e camponesas, de sua utilização. A resistência a esta expropriação foi contundente e fez aflorar na Bolívia uma organização indígena, camponesa, e de militantes que fez recuar as políticas neoliberais naquele país e, somado a outros movimentos posteriores, culminou com o processo constituinte de 2009.

Existem, por óbvio, inúmeros outros exemplos dos novos *enclosures* contemporâneos. A análise concreta de cada um deles certamente necessitaria de diversas páginas que fugiriam do ponto central da presente tese. No entanto, de forma resumida, poderíamos citar outros exemplos da expansão mercantil e proprietária que se apropria dos bens comuns e impõe sua lógica.

Estes *enclosures* tem se estabelecido nas cidades, nas ruas, nas praças, nos transportes públicos, que são convertidos em espaços comerciais e publicitários; as instituições culturais, os lugares de lazer e repouso são de acesso cada vez mais restrito através de cobrança de valores, e que são gerenciados através de terceirizações e concessões a empresas privadas; muitos serviços públicos, como hospitais, escolas, presídios, instituições públicas de pesquisa, universidades, tem sido

também terceirizados e oferecidos à população a partir de gestão público-privada na lógica do lucro e da remuneração; Concessões dos recursos naturais e espaços de florestas, mares, rios e subsolo, que passam a ser submetidos a uma exploração industrial cada vez mais intensiva. Enfim, há uma infinidade de verificação concreta dos *enclosures* contemporâneos, que se apresentam de formas diversas, mais ou menos intensas, em quase todos os países do globo.

Neste sentido, a acumulação capitalista, como afirmam Hardt e Negri (2016, p. 160), “hoje é cada vez mais externa ao processo de produção, de tal maneira que a exploração assume a forma de expropriação do comum”. Os inúmeros estudos que resultam nesta crítica, de autores que anteriormente já citamos, demonstram que esta acumulação no neoliberalismo é cada vez mais predatória e que ocorre através das desapropriações, da transformação tanto da riqueza pública quanto da riqueza produzida social e culturalmente, em propriedade privada. E é sobre estes aspectos que se consolidam as lutas contemporâneas do comum, ou o *movimento dos commons*, a que se referem Dardot e Laval (2015) que, como se disse, aparecem sob a forma de movimentos multitudinários que objetivam uma resistência contra esta onda de apropriações neoliberais e a construção de formas alternativas de organização, pautadas no comum.

No entanto, o que se demonstrou até aqui foi a face de uma “primeira expropriação do comum, focalizada em políticas neoliberais em termos de desapropriação e expropriação” (Negri e Hardt, 2016, p. 161), focada na “acumulação primitiva” de forma a entender o conceito de acumulação de riqueza, a partir de Marx, “fora” do processo capitalista de produção. Ainda que deslocado para “dentro” do processo de reprodução do capital, este conceito aparece como a acumulação através de expropriação. Em outras palavras, está relacionado ao comum “natural”, como bem comum ou *commons*, basicamente como recursos naturais ou riquezas extraídas de mão de obra barata, ou ainda privatizações de espaços públicos e estruturas do estado de bem-estar social. Da mesma forma, analisou-se, por fim, como estas formas contemporâneas de expropriação estão na pauta geral dos movimentos antiglobalização e antineoliberalismo.

Eis, portanto, de forma panorâmica o campo de emergência do comum contemporâneo: no centro da produção capitalista que hoje se encontra vinculada e dependente do comum e, ao mesmo tempo, por ele profundamente ameaçada. É neste cenário que surgem diversos movimentos sociais globais, que colocam o *comum* como tema central das reivindicações. Nas palavras de Negri (2003), um comum da

multidão, que não reduzido à unidade, às identidades de origem, e que se opõe às formas modernas de propriedade e de representação política, reivindicando outras formas de produzir e viver.

Mas como, dentro da produção capitalista da relação capital-trabalho podemos identificar esse antagonismo fundamental? Quais os referenciais necessários para pensar a emergência do comum por dentro do processo de produção nesta fase contemporânea? Como emerge *produção* do comum? Até aqui apresentamos a questão em termos gerais. Agora, torna-se necessário ingressar no centro do capitalismo contemporâneo para analisar o que permite o surgimento de uma teoria do comum.

2.3 O COMUM DA MULTIDÃO NA ERA DO IMPÉRIO: BIOPODER, BIOPOLÍTICA E A PRODUÇÃO DO COMUM

A noção de comum não pode ficar adstrita à resistência aos debates das *enclosures*, especialmente porque traz em si a ideia de resistência, tão somente, que, embora importante, é limitada quanto ao aspecto de inovação. É necessária uma perspectiva mais propositiva, inovadora, de comum. Desse modo, estabelecer a emergência do comum no capitalismo contemporâneo significa, antes de tudo, compreender os mecanismos internos do capital na era da globalização e como ele, a partir destes mecanismos, captura todas as relações sociais, naquilo que Marx chamou de *subsunção real*, que nas palavras de Negri pode ser compreendida hoje como a subsunção real de toda a sociedade pelo capital.

Ingressamos aqui no âmago da engrenagem capitalista globalizada, qual seja a relação entre capital e trabalho na contemporaneidade para, desta relação, compreender como ocorre a produção de comum no contexto da biopolítica. Neste processo é que se identifica a potência da noção de comum que Negri e Hardt foram os primeiros a propor. Ou seja, recolocar a problemática do comum no seio das dinâmicas de produção e reprodução do capital e do trabalho.

No capitalismo contemporâneo, que alguns chamam de cognitivo, outros de biopolítico, a subsunção real ao capital ensejou o controle do trabalhador em todas suas dimensões, até mesmo aquelas mais recônditas e mais íntimas como a afetividade e a sexualidade, afetando o conjunto das relações sociais. E é neste processo, que o controle capitalista encontra seu limite, na medida em que não consegue controlar a diversidade, a inventividade, a criatividade, destes processos sem lhes reduzir o valor.

A compreensão do conceito de comum e a expropriação deste comum aqui se dão de maneira interna às relações estabelecidas pelo capital e da qual este é completamente dependente e, por este motivo, a sua batalha permanente no sentido de aprisioná-lo. O comum, aqui, é produzido, ou seja, é resultado do trabalho humano que é expropriado pelo capitalismo. Trata-se do comum considerado por Hardt e Negri (2016), como o comum “artificial”, como resultado da “produção social que é necessária para a interação social e para mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos” (HARDT e NEGRI, 2016, p. 8), resultados, portanto, do trabalho e da criatividade humana. Trata-se de avançar no sentido de compreender a “acumulação primitiva *social e subjetiva* do capital” (MENDES, 2012) que se estabelece na expropriação deste comum “artificial” e que, hoje, na era da *subsunção real* da própria sociedade ao capital apresenta os limites através dos quais se estabelece uma crise sem precedentes do capitalismo, abrindo as fissuras e brechas para uma outra forma de socialidade, um novo modo de produção.

O percurso teórico assenta-se na leitura de Marx e Foucault realizada por Antônio Negri e Michael Hardt. Neste ponto, portanto, trataremos com mais profundidade dos métodos e intuições marxianas, lidas a partir destes autores para buscar a compreensão do comum nesta nova fase do capitalismo para que depois possamos abordar como estas ferramentas podem nos permitir pensar o novo constitucionalismo latino americano.

Para tanto, é necessário aprofundar a leitura marxiana, através de novas leituras, novos contextos sociais e econômicos, uma vez que, como já referimos a partir de Negri e Hardt (2005), para sermos fiéis ao método de Marx, devemos nos afastar das teorias de Marx, na medida em que a composição das relações capitalistas se modificou.

Um dos principais pontos de análise assenta-se inicialmente sobre a produção de subjetividade que aparece como um dos elementos do método do materialismo histórico de Marx e que permite pensar a sociedade capitalista como produtora de seus sujeitos, e não só de bens e serviços. Neste movimento, nos é permitido compreender como a expropriação das terras comuns na chamada acumulação primitiva é, de um mesmo golpe, também a criação de sujeitos e instituições que compõe a modernidade capitalista como totalidade e, ato contínuo, pensar o comum em outra perspectiva que não somente a dos *commons*.

2.3.1 A produção da subjetividade de Marx à Foucault: O biopoder do capital na era da globalização

Quando Karl Marx se refere ao capitalismo como modo de produção, está indo muito além da descrição de um sistema econômico, tão somente. Já no livro *A ideologia Alemã* escrita com Engels, Marx apresenta as premissas de sua concepção do método do materialismo histórico e demonstra, com isso, que toda sua construção metodológica e teórica do capitalismo não pode ser reduzida à economia. A primeira distinção do homem em relação aos demais animais, para Marx, está no fato de que os homens produzem⁴⁴ seus meios de subsistência e “ao produzirem seus meios de subsistência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material [...] Esse modo de produção não deve ser considerado no seu mero aspecto de reprodução da existência física dos indivíduos” (MARX, 2009, p. 24). Trata-se, portanto, de uma produção através da qual os homens estabelecem um modo de vida. Mais adiante, na mesma obra, Marx ainda refere que há uma conexão da estrutura social e política com a produção, de forma que o modo de produção capitalista é um modo de produção da forma de produzir bens materiais, mas também de produzir formas pensar, agir, se relacionar. Nas suas palavras:

A produção das ideias, das representações, da consciência está em princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparece aqui ainda como direta exsudação do seu comportamento material. O mesmo se aplica à produção espiritual como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc., de um povo. Os homens são produtores de suas representações, ideias, etc., mas os homens reais, os homens que realizam, tal como se encontram condicionados por um determinado desenvolvimento de suas

⁴⁴ Esta distinção, em Marx, não significa completa ruptura com o mundo natural. O próprio Marx, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*, já referia que “o trabalhador não pode criar nada sem a natureza, sem o mundo exterior sensível. Ela é o material no qual o seu trabalho se realiza, no qual este é ativo, a partir do qual e por meio do qual produz” (MARX, 2005, p. 306)

forças produtivas e pelas relações que a estas corresponde até as suas formações mais avançadas. (MARX, 2009, p. 31)

Deste modo, seria um extremo reducionismo tratar o pensamento de Marx como sendo tributário de um determinismo econômico, ou como se nele a esfera econômica da vida tivesse primazia sobre as demais esferas da sociedade – política, direito, cultura, mídia, etc.. A sua construção teórica e metodológica demonstra que o capitalismo é um *modo de viver* no sentido mais amplo, e que designa a forma como uma sociedade se organiza para produzir a sua vida social. Isto está presente, inclusive, no título de sua principal obra, *Crítica da economia política*. Disso, tem-se que o modo de produção “compreende não só a atividade geradora de objetos, bens ou produtos numa dada época, mas também de sujeitos, subjetividades e processos [...] é simultaneamente um sistema econômico, político, jurídico e cultural, que ordena e sustenta um tipo de sociedade” (CAVA, 2013, p. 07).

É por isso que nos *Grundrisse*⁴⁵ Marx deixa claro em diversas passagens que “quando se fala de produção, sempre se está falando de produção de um determinado estágio de desenvolvimento social – da produção de indivíduos sociais” (MARX, 2011, p. 41). O modo de produção não produz só o objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto (MARX, 2011, p. 47), não produz o capital para a sociedade, mas também uma sociedade para o capital. Trata-se, portanto, de uma relação social produzida entre capital e trabalho, sendo o capital totalmente dependente desta produção. Segundo demonstra Marx, é “o capital que cria a sociedade burguesa e a apropriação universal da natureza, bem como a própria conexão social pelos membros da sociedade” (MARX, 2011, p. 334). Neste sentido, Marx acrescenta mais adiante nos *Grundrisse*, que “o que aparece de fato como resultado do processo de produção e valorização é, sobretudo, a reprodução e nova produção da própria relação de produção [...] no interior desse processo o trabalhador produz a si mesmo como

⁴⁵ *Grundrisse* é o título em alemão pelo qual ficou conhecido o terceiro texto dos *Manuscritos econômicos de 1857-1858*. Os textos, cujo conjunto foi conhecido como *Esboços da crítica da economia política*, só teve publicado o terceiro como obra póstuma de Marx, sob o título de *Grundrisse*, na edição alemã. Na presente tese, utiliza-se a edição brasileira da Editora Boitempo: MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Tradução de Mario Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011

capacidade de trabalho” (MARX, 2011, p. 377).

Ou seja, o que se produz e reproduz no modo de produção capitalista, é a própria relação social, são os próprios sujeitos dessa relação, que, para Marx (2011, p. 377), “aparece de fato como um resultado do processo mais importante ainda que os seus resultados materiais”. Trata-se, aqui, portanto, de uma produção de subjetividade. Neste sentido e a partir deste trecho é que Alexandre Mendes (2012) apresenta um comentário lapidar sobre a própria compreensão do comum, demonstrando que a sua análise não pode ser restringida aos “*bens comuns*” ou aos “*commons*”. “Uma análise sobre o comum deve sempre e, prioritariamente, versar sobre uma *relação social*, sobre uma produção de subjetividade que define relações antagônicas entre a produção do capital e a produção dos seus sujeitos” (MENDES, 2012, p. 121).

É neste sentido que quando da análise da acumulação primitiva, a grande expropriação das terras comuns, significou, antes de tudo, a separação do homem de seu meio de produção direta, a supressão dos costumes, das relações estabelecidas no uso das terras comuns, a ruptura entre homem e natureza, e produziu o sujeito assalariado, e toda a relação social necessária para a reprodução do capital. Em outras palavras, a consequência do movimento dos *enclosures* primitivos foi a criação de uma nova subjetividade. É neste movimento, que o trabalhador se vê desprovido de seu trabalho enquanto atividade direta, ou trabalho vivo⁴⁶, necessário, e o seu trabalho, agora assalariado, se torna objetivado, ou, como será abordado posteriormente, torna-se trabalho “morto” (subsumido pelo capital). A chamada acumulação primitiva, portanto, é muito mais que a expropriação das terras comuns. Trata-se aqui da expropriação do trabalho comum, da produção que se estabelece a partir do “trabalho vivo” coletivo, social, cujo resultado era imediatamente utilizado, que passa a ser capturado pelo capital e objetivado.

Trata-se da captura do trabalho comum do trabalhador compreendido não individualmente, mas de forma coletiva e social. Marx demonstra, nisso tudo, a tendência de criação de um *mercado mundial*, com sua expansão sobre toda a natureza e captura das relações

⁴⁶ Estes conceitos desenvolvidos por Marx nos *Grundrisse*, já se encontram presentes em diversas passagens dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, principalmente quando o autor elabora os conceitos de produção, alienação do trabalho e do homem, e sua alienação da natureza, e a sua relação com a propriedade privada.

sociais em si:

O capital, portanto, da mesma maneira que, por um lado, tem a tendência de criar continuamente mais trabalho excedente, tem a tendência complementar, por outro, de criar mais pontos de troca [...] A tendência de criar o *mercado mundial* está imediatamente dada no próprio conceito do capital. Cada limite aparece como uma barreira a ser superada. De início, o capital tem a tendência de submeter cada momento da própria produção à troca, e de abolir a produção de valores de uso imediatos que não entram na troca, *i.e.*, justamente a tendência de pôr a produção baseada no capital no lugar de modos de produção anteriores, do seu ponto de vista, espontâneos e naturais. (MARX, 2011, p. 332)

Aqui se tem um ponto fundamental para a compreensão do capital como produtor de subjetividade que abarca toda a complexidade que se estabelece na relação entre homem e natureza, criando, inclusive, um aparato epistemológico⁴⁷ através do qual a natureza, ao fim e ao cabo, é submetida em toda essa trama de apropriações pelo capital de modo a tornar-se objeto, esvaziando-se todo seu conteúdo *em si*.

Dá a exploração de toda a natureza para descobrir novas propriedades úteis das coisas; troca

⁴⁷ Conforme Marx, “da mesma maneira que a produção baseada no capital cria, por um lado, a indústria universal – isto é, trabalho excedente, trabalho criador de valor –, cria também, por outro lado, um sistema de exploração universal das qualidades naturais e humanas, um sistema de utilidade universal, do qual a própria ciência aparece como portadora tão perfeita quanto todas as qualidades físicas e espirituais, ao passo que nada aparece elevado-em-si-mesmo, legítimo-em-si-mesmo fora desse círculo de produção e troca sociais. [...] Só então a natureza tornar-se puro objeto para o homem, pura coisa da utilidade; deixa de ser reconhecida como poder em si; e o próprio conhecimento teórico das suas leis autônomas aparece unicamente como artilharia para submetê-la às necessidades humanas, seja como objeto de consumo, seja como meio de produção. O capital, de acordo com essa tendência, move-se para além tanto das fronteiras e dos preconceitos nacionais quanto da divinização da natureza, bem como da satisfação tradicional das necessidades correntes, complacentemente circunscritas a certos limites, e da reprodução do modo de vida anterior. O capital é destrutivo disso tudo [...] (MARX, 2011, p. 334).

universal de produtos de todos os climas e países estrangeiros; novas preparações (artificiais) dos objetos naturais, com o que lhes são conferidos novos valores de uso. A exploração completa da Terra, para descobrir novos objetos úteis quanto novas propriedades utilizáveis dos antigos; bem como suas novas propriedades como matérias-primas, etc.; daí o máximo desenvolvimento das ciências naturais; similarmente, a descoberta, a criação e satisfação de novas necessidades surgidas da própria sociedade; o cultivo de todas as qualidades do ser humano social e sua produção como um ser, o mais rico possível em necessidades, porque rico em qualidades e relações – a sua produção como um produto social universal o mais total possível (porque, para um desfrute diversificado, tem de ser capaz do desfrute e, portanto, deve possuir um elevado grau de cultura) – tudo isso é igualmente uma condição da produção baseada no capital. (MARX, 2011, p. 333)

É nesta perspectiva de “produção de subjetividade” do capital, que Alexandre Mendes (2011) analisa as leituras que aproximam Marx e Foucault (como também o fazem Negri e Hardt), muito embora existam diferenças significativas entre os dois autores. Essa aproximação tem o objetivo de demonstrar que as formas de expropriação do comum no capitalismo contemporâneo estão muito além da apropriação e mercantilização dos *commons*. Para Alexandre Mendes, a partir da publicação de *Naissance de la biopolitique* (1979)⁴⁸, de Foucault, muitas leituras “colocam Marx e Foucault de mãos dadas, articulando o desenvolvimento das forças produtivas da sociedade [...] ambos descrevem o momento em que o capital subsume, submete a própria vida social, em todos os aspectos, para transformá-la em uma força produtiva” (MENDES, 2012, p. 127).

Uma das leituras apresentadas por Mendes é a do professor de filosofia da Universidade de Southern Maine, nos Estados Unidos, Jason Read, que lançou em 2003, um livro intitulado *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of capital*. Nesta obra o autor demonstra que o processo de acumulação primitiva do capital está

⁴⁸ Utilizamos nesta tese FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

relacionado com a produção de subjetividade na medida em que não separa apenas o trabalhador de seus meios de produção, mas, principalmente, realiza uma acumulação de força social, de uma subjetividade que possa encontrar lugar no aparato capitalista. “Para Read, Marx demonstra como, a partir das relações concretas de forças, o capital desencadeia um processo de constituição de uma nova sociedade.” (MENDES, 2011, p. 114).

Nesta nova sociedade capitalista é produzida uma classe trabalhadora, através de diversos dispositivos que passam por educação, tradição, hábitos, que estão ligados a comportamentos do trabalhador buscando criar, assim, um sujeito dócil, disciplinado, produtor de riqueza para o capital. Mas Mendes acrescenta que para Jason Read estes processos não se estabelecem de forma tranquila para o capital, na medida em que se apresentam como “verdadeiras fontes de resistências, lutas e embates que caracterizam a produção de subjetividade do capitalismo” (2011, p. 113). É nesta construção que podemos perceber como as lutas que surgem dessa relação aparecem como determinantes para a produção do comum que emerge em nossos tempos.

Deste modo podemos ler o capitalismo como um modo de produção mais amplo que somente na perspectiva econômica. A produção de sujeitos para o capital pressupõe a criação de instituições desta sociedade, como o Estado, a polícia o direito (que Marx vai identificar como superestrutura do capital), a forma de educação, e uma série de outros aparatos que permitirão a constituição da totalidade da sociedade moderna nos moldes liberal-burgueses. Contudo, este processo encontrará, ao longo da história, inúmeras resistências⁴⁹.

⁴⁹ Dardot e Laval (2015), que entendem *o comum* como um princípio motivador de lutas, apresentam um grande relato sobre as resistências à acumulação primitiva do capital especialmente quando analisam em sua obra, nos capítulos 7, *Direito do comum* e “direito comum”, 8, *O “direito consuetudinário da pobreza”* e 9, *O comum dos trabalhadores: entre costume e instituição*. Referem eles, por exemplo, que “os direitos ligados ao uso do comum deram lugar, especialmente ao longo dos seis primeiros decênios do século XVIII, a lutas multiformes e contínuas.” (2015, p. 357). Na Inglaterra relatam diversas lutas ocorridas em Weldon e Brigstock, Northamptonshire, Gloucestershire, Windsor, Hampshire, etc.. Fora estes casos exemplares, pode-se afirmar que do século XVIII em diante uma série de outras lutas e formas de lutas foram estabelecidas no centro do próprio capitalismo, como o Ludismo do século XIX, também na Inglaterra, a Comuna de Paris, e muitas outras lutas ligadas à organização de trabalhadores contra e dentro das instituições do capital. Ainda, Antônio Negri e Michael Hardt (2005), no livro *Multidão*, traçam uma

É neste aspecto que há de se considerar aqui uma aproximação importante entre Marx e Foucault. Alexandre Mendes (2011, p.115) dirá que esta aproximação se estabelece no que Foucault definiu como “disciplinar” e “biopolítico” (ou de controle). Negri e Hardt (2016, p. 73), dirão que para compreender o modo como Foucault entende o biopoder, como uma forma de poder de administrar e produzir a vida se deve situá-lo no contexto da teoria do poder desenvolvida por ele a partir de 1970⁵⁰, quando volta sua atenção aos regimes disciplinares, às arquiteturas do poder, as redes disseminadas e capilares do poder, e onde aparecem referências às formas de resistência a esse poder.

Segundo Negri e Hardt (2012) esta perspectiva abre o caminho para considerações mais amplas no sentido de entender a expropriação do comum na medida em que permite pensar o contexto biopolítico posto a serviço da acumulação capitalista. Para os autores, a estratégia de pesquisa de Foucault neste período esta centrada em ir além das versões do materialismo histórico, que consideravam o problema do poder e da reprodução social num nível superestrutural. Em outras palavras, o que Foucault pretendia era movimentar “o problema da reprodução social e todos os elementos da chamada superestrutura de volta para dentro da estrutura material e fundamental, e definir este terreno não apenas em termos econômicos, mas também em termos culturais, físicos e subjetivos” (NEGRI e HARDT, 2012, p. 46), o que depois será ampliado e exteriorizado por Deleuze e Guatarri⁵¹. Em

genealogia da resistência contemporânea. No primeiro capítulo intitulado Guerra, abordam e relatam lutas contemporâneas deste conflito sobretudo nos subitens intitulados *Contra-insurgência* (1.2) e *Resistências* (1.3), que permitem uma ampla análise sobre as formas de resistência e eventualmente de libertação. Nas palavras dos autores “o capital depende da multidão, e no entanto está constantemente sendo lançado em crises pela resistência da multidão a sua autoridade e a seu comando” (2005, p. 130).

⁵⁰ Principalmente as obras *Vigiar e Punir* (1975) e *história da sexualidade* (1976)

⁵¹ *O Anti-Édipo* e *Mil platôs* são obras fundamentais destes dois autores que incorporam nos campos da imanência e da materialidade do capitalismo, as “máquinas produtivas”, referindo-se às máquinas sociais que produzem e se reproduzem juntamente com os sujeitos e objetos que os constitui. Deleuze e Guatarri, segundo Negri e Hardt (2005), “descobrem a produtividade da reprodução social (produção criativa, produção de valores, relações sociais, afetos, formações)”. Para Deleuze e Guatarri, toda análise repousa em um campo ontológico radical, de profunda e pura imanência das relações, através da qual tudo e todas as relações são produtivos.

história da sexualidade (1976)⁵², por exemplo, Foucault descreve:

Este biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos [...] Se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como *instituições* de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bioplítica, inventados no séc. XVIII como *técnicas* de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração de coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentem; operam, também, como fatores de segregação e de hierarquização social. (FOUCAULT, 1988, p. 182)

Neste aspecto, Negri e Hardt (2016) falam quanto às reais estruturas de poder na modernidade, que condicionam tanto as instituições de poder como o Estado e o direito, e que estão vinculadas à propriedade do capital. As estruturas econômicas e jurídicas são formas dominantes de poder na modernidade, bem como o capital e as leis, imbricados, acompanham esta modernidade hegemônica e “determinam e ditam as condições de possibilidade da vida social em todas as suas facetas e etapas” (2016, p. 22).

Dessa leitura o que se conclui é que a acumulação primitiva do capital, em Marx, já demonstrava de forma bastante clara que se tratava de um processo muito mais amplo de construção de um novo modo de produção da vida material que, ao mesmo tempo, se constitui a partir da separação dos trabalhadores de seus meios diretos de produção (terra comum, costumes, tradições comunitárias), e a formação de um novo sujeito. Este processo se estabelece, principalmente, na criação e um poder que se estende sobre os corpos dos trabalhadores e sobre o corpo

⁵² Utiliza-se, aqui, FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

social, através de inúmeras instituições que se destinam a reprodução desta sociedade capitalista, como Estado, polícia, direito, política, mas também na família, educação, etc., constituindo-se nas instituições cotidianas da vida. Neste exato sentido é que o capitalismo produz também e, sobretudo, formas de relações, afetos, e mesmo formas de cooperações necessárias para produção de riqueza.

É também dentro desta lógica que Negri e Hardt (2016) apontam, no âmbito da política e do direito, para a hegemonia de uma “república da propriedade”, e, a partir disso, dos aparatos necessários para que a propriedade seja a marca do poder da modernidade, como uma forma real de poder que se manifesta através das estruturas econômicas e jurídicas, a quem as estruturas do mercado e do Estado estão condicionadas e epistemologicamente vinculadas. A propriedade “considerada intrínseca ao pensamento e à ação humanos, serve como ideia reguladora do Estado constitucional e do império da lei. Não se trata realmente de uma fundamentação histórica, mas de uma obrigação ética, uma forma constitutiva da ordem moral” (HARDT e NEGRI, 2016, p. 21).

Neste percurso, conforme veremos adiante, é que se estabelecem a partir das lutas e resistências, e reacomodações do capital, as modificações na atuação do estado, como Estado liberal, Estado de bem-estar social e o declínio deste último na perspectiva do Estado diante da globalização e do neoliberalismo.

Já na obra *Império* (2000), ao tratar da questão da propriedade e a expropriação das Terras comuns, os autores apontavam que “o capitalismo pôs em marcha um ciclo contínuo de reapropriação de bens públicos por particulares” e que “a ascensão e queda do Estado do Bem-estar social no século XX é mais um ciclo na espiral de apropriações públicas e privadas” (HARDT e NEGRI, 2012, p. 322). Ainda com Negri e Hardt (2016), que há de se descortinar a relação íntima entre “soberania, lei e capital”, que funcionam como a base das estruturas contemporâneas da propriedade e da expropriação do comum.

Este processo expansivo do capital, portanto, ganha complexidade e sofisticação a partir do momento em que se estabelecem as condições materiais para a globalização do capital, e aumentam as práticas e os aparatos do biopoder, para além – mas juntamente – com as estruturas estatais. Trata-se, assim, de verificar como esta teoria é capaz de explicar no neoliberalismo e no processo de globalização, a forma como o comum é tanto produzido quanto expropriado, dentro do antagonismo que se estabelece a partir destes elementos de soberania, lei e capital.

2.3.2 Globalização e biopoder: o desprendimento do capital dos limites do Estado-nação

Para diversas correntes do pensamento, o processo de globalização e as investidas neoliberais, especialmente nas décadas de 1980 e 1990, impulsionaram uma nova fase no modo de produção capitalista, agora, livre das mediações políticas do Estado-nação, mas interconectado com elas, proporcionando uma nova fase de apropriações de territórios, relações, costumes, tocando em pontos que, até então, eram considerados como “fora” dos processos de mercantilização. A lógica do capital, da medida, da quantificação, da competição e do consumo recobrem hoje todos os aspectos da vida, no que Antônio Negri chamou de subsunção real da sociedade ao capital, mecanismo que se estabelece através do biopoder.

Nesse sentido, para além da apropriação de terras, bens e recursos ambientais considerados de uso comum, e dos clássicos meios materiais de produção, a expropriação arbitrária contemporânea se estabelece sobre as relações pessoais, os afetos, as formas de produção de conhecimento e de saberes compartilhadas, as ideias, imagens e linguagens, com participação, mas para além, da mediação do Estado nacional. Em outras palavras, as formas atuais de apropriação têm como alvo as produções do comum, entendido como algo que não está condicionado nem ao público nem ao privado, mas que é produzido pela multidão cooperativa, pelo trabalho compartilhado, pela linguagem, comunicação, pelas formas de relação cooperativa com o ambiente natural.

Nas palavras de Milton Santos⁵³ (2015, p. 51) “o capitalismo

⁵³ Milton Santos, geógrafo e um dos maiores representantes da corrente marxista no Brasil, embora não comungue necessariamente das abordagens pós-modernas, mesmo da análise pós-moderna proposta por Negri e Hardt, sobretudo na distinção entre imperialismo e império, apresenta-se como um autor referencial na crítica, desde a América Latina, ao atual estágio do capitalismo. Milton Santos tece uma crítica ao Imperialismo, não se afastando das categorias centrais marxistas, como mais-valia, acumulação em escala mundial, redimensionando a crítica ao imperialismo, mas sem recair na noção de Império de Negri e Hardt. Por este motivo, e realizada esta ressalva, o utilizamos aqui, como parte importante na contribuição para pensar outras formas e modos de produção para além do capitalismo. Do mesmo modo, outros autores que, embora pertencentes às correntes do pensamento crítico divergem das análises e propostas de Negri e Hardt, são utilizados nesta tese na medida de

concorrencial buscou a unificação do planeta (...) alicerçada na tirania do dinheiro⁵⁴ e da informação produzindo em toda parte situações nas quais tudo, isto é, coisas, homens, ideias, comportamentos, relações, lugares, é atingido”. O mesmo autor ainda refere que pela tirania do “dinheiro em estado puro”, o homem, os territórios, o Estado-nação e a solidariedade social acabam por tornarem-se residuais. Nas suas palavras:

Ao longo da história passada do capitalismo, paralelamente à evolução das técnicas, ideias morais e filosóficas se difundem, assim como a sua realização política e jurídica, de modo que os costumes, as leis, os regulamentos, as instituições jurídicas e estatais buscavam realizar, ao mesmo tempo, mais controle social e, também, mais controle sobre as ações individuais, limitando a ação daqueles vetores que, deixados sozinhos, levariam à eclosão de egoísmos, ao exercício da força bruta e a desníveis sociais cada vez mais agudos. Na fase atual de globalização, o uso das técnicas conhece uma importante mudança qualitativa e quantitativa. Passamos de um uso “imperialista”, que era, também, um uso desigual e combinado, segundo os continentes e lugares, a uma presença obrigatória em todos os países dos sistemas técnicos hegemônicos, graças ao papel unificador das técnicas de informação (SANTOS, 2015, p. 52).

uma contribuição dialógica para o tema do comum.

⁵⁴ Negri e Hardt (2012) entendem o dinheiro como o meio global de controle absoluto. O dinheiro é o árbitro imperial (2012, p. 367). Ainda apontam que “sob certos aspectos, pode-se dizer que o dinheiro e a financeirização da economia resumem a lógica obscura pela qual as características tradicionais de produção capitalista se dissipam, e ainda assim o capital continua a exercer seu controle e extrair riqueza. O dinheiro, naturalmente, não é apenas um equivalente geral que facilita as trocas, mas também a suprema representação do comum [...] os instrumentos financeiros, como os derivativos, projetam no futuro essa representação do comum [...] o capital financeiro aposta no futuro e funciona como uma representação geral de nossas futuras capacidades produtivas comuns.” (2005, p. 199). Aqui lembramos das formas que Harvey entende a expropriação por desapossamento, especialmente a partir da financeirização, especulações, *Hedge funds*, etc., que referimos anteriormente.

É, portanto, na atual fase do capitalismo, especialmente a partir das novas técnicas de comunicação em rede, que nos obrigamos hoje a repensar, do ponto de vista da resistência contra a espoliação e na afirmação da emancipação humana, os conceitos que nortearam a filosofia política e a ciência política moderna e, ato contínuo, as instituições jurídicas. Neste sentido, ainda que por uma observação empírica, pode-se perceber claramente uma forte crise da ideia de representatividade construída na modernidade, especialmente da soberania, como um dos pilares da modernidade política, e ato contínuo o próprio direito.

O surgimento de organizações econômicas transnacionais, ONGs compostas por pessoas e instituições de diversos lugares do mundo (dentro e para além dos Estados), organismos internacionais supra-estatais firmados entre os Estados nacionais e que ganham relevo com a globalização, faz com que o Estado fique, em muitas situações, sem formas de defesa frente ao cenário internacional.

Percebe-se um deslocamento, por um lado, nos locais de emanção das regras jurídicas, e, por outro, multiplicam-se situações em que as ordens jurídicas dos países se mostram frágeis e facilmente violadas, não sendo raros os momentos de Estado de Exceção, para utilizar a terminologia utilizada por Giorgio Agambem (2004)⁵⁵. A soberania do Estado Nacional, a toda evidência, encontra-se eclipsada, conforme entende Matteucci (1998, p. 1187) quando refere que “O mercado mundial possibilitou a formação de empresas multinacionais, detentoras de um poder de decisão que não está sujeito a ninguém e está livre de toda a forma de controle”.

Nessa linha, e buscando compreender as dinâmicas do capitalismo contemporâneo e da sociedade globalizada, Antônio Negri e

⁵⁵ Segundo Negri e Hardt, no livro *Multidão* (2005), uma das características do império é o rompimento com o objetivo fundamental da modernidade, que seria a separação entre guerra e política. O Estado de Exceção seria, portanto, um “lapso” entre de suspensão da paz e da ordem jurídicas. Segundo os autores a partir de diversas observações sobre o discurso único, da formação de “inimigos da paz imperial” ou a construção do imaginário dos “terroristas”, pode-se concluir que “o estado de exceção tornou-se permanente e generalizado; a exceção transformou-se em regra, permeando tanto as relações internacionais quanto os espaços internos” (p. 26). Para aprofundamento sobre o assunto, o livro *Estado de Exceção*, de Giorgio Agambem, que demonstra “preocupação com a escalada das práticas de controle; com o fato de medidas excepcionais estarem se tornando normais”. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo: 2004, p.76.

Michel Hardt (2012), propõe uma reflexão que se tornou alvo de polêmica e profundos debates. Conforme os autores, o que estamos vivenciando não é, necessariamente, o fato de que as relações econômicas tornaram-se independentes de controles políticos, ou que há um declínio da soberania política. O que de fato estaria em curso seria um declínio da soberania do Estado-nação, “o que não quer dizer que a soberania como tal esteja em declínio” (NEGRI e HARDT, 2012, p. 12). A tese dos autores é que a soberania mudou de forma, deslocando-se do Estado-nação e submetendo estes às suas normas supranacionais.

A frase de início do livro *Império*, ainda no prefácio, é lapidar: “O império⁵⁶ está se materializando diante de nossos olhos. (...) Juntamente com o mercado global e com circuitos globais de produção, surgiu uma ordem global, uma nova lógica e estrutura de comando” (NEGRI e HARDT, 2012, p. 11). Tal frase demonstra a mudança, segundo os autores, do período histórico em que vivemos, especialmente com a passagem da “soberania moderna do Estado-nação como poder central exercido em um determinado território, para a soberania pós-moderna, em que o poder vai além do território nacional e passa a ser exercido em fronteiras flexíveis e sem limites” (NASCIMENTO, 2014, p. 105)⁵⁷. O Império, segundo os autores, não seria uma metáfora, mas

⁵⁶ Uma grande polêmica surge, nos diversos campos das teorias críticas da política, do direito e da economia política, a partir do conceito de Império, utilizado pelos autores. Em entrevista ao jornal Folha de São Paulo, em 24 de setembro de 2000, os autores, de forma sucinta, buscam definir forma como compreendem a diferença entre Império e Imperialismo. Para Hardt (2000), o Império é nome dado à forma política da globalização capitalista. “Por imperialismo nós entendemos as estruturas políticas e econômicas ao longo das quais os Estados-nação europeus estenderam seu poder sobre outras nações e territórios do século 17 ao 20. Os vários regimes europeus imperialistas foram necessariamente limitados uns pelos outros e estavam em constante conflito. Em contraste, o Império atual é único e não possui competidores semelhantes a ele. Além disso, e esse é o ponto mais importante e que leva boa parte do livro para explicar, o Império opera por meios e princípios diferentes dos que operavam os velhos imperialismos europeus e, portanto, o Império coloca uma forma fundamentalmente diferente de soberania. Um aspecto dessa diferença é que o Império não depende do Estado-nação como base de seu poder do mesmo modo que dependiam os imperialismos europeus”. A entrevista está disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2409200003.htm>>, acessado em 15.03.2017.

⁵⁷ NASCIMENTO, Mariangela Moreira. A nova ordem global e a emersão de novos sujeitos (reflexões a partir do pensamento de A. Negri e M. Hardt).

um conceito, estruturado em quatro pilares bem específicos.

O conceito de Império caracteriza-se fundamentalmente pela ausência de fronteiras: o poder exercido pelo Império não tem limites. 1) Antes e acima de tudo, portanto, o conceito de Império postula um regime que efetivamente abrange a totalidade do espaço, ou que de fato governa todo o mundo “civilizado”. 2) Em segundo lugar, o conceito de Império apresenta-se não como um regime histórico nascido da conquista, e sim como uma ordem que na realidade suspende a história e dessa forma determina, pela eternidade, o estado de coisas existentes (...). 3) Em terceiro lugar, o poder de mando do Império funciona em todos os registros da ordem social, descendo às profundezas do mundo social (...) Não apenas regula as interações humanas como procura reger diretamente a natureza humana... O Império se apresenta como forma paradigmática de biopoder (...). 4) Finalmente, apesar de a prática do império banhar-se continuamente em sangue, o conceito de Império é sempre dedicado à paz – uma paz perpétua e universal fora da história. (NEGRI e HARDT, 2012, p. 14-15)

As estratégias do Império de desterritorialização e reterritorialização do capital passam, necessariamente segundo Negri e Hardt (2015, p. 15), tanto pela compreensão da ordem jurídica global, que os autores exploram na primeira parte do primeiro capítulo do livro *Império*, quando analisam as estruturas jurídicas supranacionais que se consolidam como uma “gênese ideal do Império”, quanto pela compreensão da dinâmica do biopoder. Para Negri e Hardt (2012, p. 41), os “conceitos e sistemas jurídicos sempre se referem à outra coisa que não eles mesmos. Pela evolução e pelo exercício do direito, eles apontam para a condição material que define seu ponto de apoio na realidade social”. Nessa materialidade os autores concentram-se na transformação material do paradigma de governo que apontam para as forças de produção da realidade social e as subjetividades que a

animam.

É justamente neste ponto que Negri e Hardt se apoiam no Biopoder, como um novo paradigma de governo calcado em uma natureza *biopolítica*, conforme analisado por Michel Foucault na passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle. Segundo os autores, foi Foucault quem preparou o terreno para essa investigação do funcionamento material do mundo imperial.

A partir de suas leituras de Foucault, Negri e Hardt apontam para a transição entre sociedade disciplinar e sociedade de controle, como uma transição histórica, através da qual seria possível compreender o modo como o poder vai se constituindo para além das instituições, dentre elas o próprio Estado. Para descrever a sociedade disciplinar, Foucault recorre frequentemente ao exemplo do *ancien régime*, ao que Negri e Hardt (2012, p. 42) acrescentam: “mas de forma ainda mais geral podemos dizer que toda a primeira fase de acumulação capitalista (na Europa e em outras partes) foi conduzida sob esse paradigma de poder”. Na sociedade disciplinar, segundo Michel Foucault, o comando social se constrói mediante uma rede de dispositivos que produzem e regulam os costumes, os hábitos, as práticas produtivas, dentro de uma lógica de obediência organizada por meio de instituições disciplinares, como a prisão, a fábrica, a universidade, a escola, etc. Há, portanto, uma rede, vinculada e controlada pelo próprio poder, através da qual se moldam e estruturam os parâmetros e limites do pensamento e da prática, prescrevendo modos normais ou *anormais* de comportamentos.

Por outro lado, na sociedade de controle há um avanço, com e para além das instituições disciplinares. De acordo com Foucault, na sociedade de controle o biopoder é a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e a rearticulando. “O poder só pode adquirir comando efetivo sobre a vida total da população quando se torna função integral, vital, que todos os indivíduos abraçam e reativam por sua própria vontade.” (NEGRI e HARDT, 2012, p. 43). Portanto, seria a partir da compreensão de como se estabelece este biopoder, o poder sobre a própria vida, que interpretamos a colocação de Milton Santos (2015), no sentido de que a tirania do capital passa a atingir todas as coisas, “homens, ideias, comportamentos, relações, lugares”, ou mesmo da produção de subjetividade contemporânea, como em Marx, de forma a compreender como, agora, se estabelece esta relação entre capital, Estado, Direito e Sociedades.

Neste sentido, as novas estruturas jurídicas globais só são possíveis de se compreender, em seu poder de deslocar os locais de

soberania, a partir do biopoder. Conforme Negri e Hardt (2012, p. 50) mesmo as organizações internacionais como ONU, FMI, Banco Mundial, GATT, só se tornam relevantes no novo cenário “na perspectiva da constituição jurídica supranacional”, mas apenas quando consideradas na dinâmica da produção biopolítica.

Na sociedade disciplinar, ao longo de todo o processo de consolidação da sociedade capitalista as tecnologias biopolíticas eram parciais, de modo a não absorver toda a sociedade. Tratava-se de uma disciplinaridade que fixou indivíduos e seus corpos parcialmente nas estruturas relativamente fechadas, quantitativas, daí porque toda a estrutura do Estado, serviços públicos e instituições sociais seguiam uma mesma “forma arquitetônica”, conforme as pesquisas de Foucault. No entanto, há uma permanente resistência às práticas disciplinares e, correspondentemente a esta resistência é que a sociedade de controle se organiza e o poder torna-se inteiramente biopolítico. “Todo corpo social é abarcado pela máquina do poder e desenvolvido em suas virtualidades” e “essa relação é aberta, qualitativa e expressiva”, e o poder passa a se estender “pelas profundezas da consciência e dos corpos da população – e ao mesmo tempo através da totalidade das relações sociais.” (NEGRI e HARDT, 2012, p. 43).

Ou seja, o que se descreve, portanto, é que na passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle ocorre uma implicação cada vez mais intensa de todas as forças sociais dentro do próprio capitalismo. A novidade nesta abordagem, ao contrário da *subsunção formal*⁵⁸ do trabalho para a *subsunção real* do trabalho ao

⁵⁸Uma explicação bem sucinta e geral sobre estes dois conceitos se impõe. Marx, nos *Grundrisse* e em *O Capital*, explica de forma detalhada a subsunção formal do trabalho, através da qual o trabalhador uma vez despidido de seus meios diretos de produção torna-se assalariado e submetido ao comando do capitalista. Nesta subsunção formal, a mais-valia é extraída do tempo excedente do trabalho exercido a partir da produtividade do trabalhador, com suas especificidades. O trabalhador é quem executa o trabalho de acordo com suas características. Já na subsunção real, mais especificamente na hegemonia da indústria, a introdução da maquinaria na produção, inverte a situação, e o trabalhador é submetido à dinâmica da máquina. Não há aqui o trabalho específico do trabalhador e o trabalho passa a ser subsumido completamente pelo capital, funcionando nos moldes da máquina. Para Marx, toda produção capitalista, à medida que ela não é apenas processo de trabalho, mas ao mesmo tempo processo de valorização do capital, tem em comum o fato de que não é o trabalhador quem usa as condições de trabalho, mas, que, pelo contrário, são as condições de trabalho que usam o trabalhador: só, porém, com a maquinaria que

capital, está em que, nesta perspectiva, todo o *bios* social é subsumido, subordinado ao capital⁵⁹. Eis a grande expropriação que trará consequências para o capital, fraturando o conceito clássico de propriedade, e permitirá o surgimento das condições de possibilidades de emergência do comum como o grande antagonismo ao capital. Nas palavras de Negri e Hardt

[...] a transição foucaultiana lida fundamentalmente com o paradoxo da pluralidade e da multiplicidade – e Deleuze e Guatarri desenvolveram essa perspectiva com clareza ainda maior. A análise da subordinação real entendida como envolvendo não apenas a dimensão econômica ou apenas a dimensão social da sociedade, mas também o próprio *bios* social, e quando está atenta às modalidades de disciplinaridade e/ou controle, desfaz a figura linear e totalitária ao desenvolvimento capitalista. [...] O que Foucault implicitamente construiu (e Deleuze e Guatarri tornaram explícito) é, portanto, o paradoxo de um poder que, à medida que unifica e envolve todos os elementos da vida social (perdendo com isso sua capacidade efetiva de mediar diferentes forças sociais), neste exato momento revela um novo contexto, um novo *milieu* de máxima pluralidade e incontornável singularização. (NEGRI e HARDT, 2012, P. 44)

essa inversão ganha realidade tecnicamente palpável.

⁵⁹ Para Negri e Hardt “as grandes corporações transnacionais constroem o tecido conectivo fundamental do mundo biopolítico em certos e importantes sentidos. O capital sempre veio, de fato, organizado com vistas à esfera global inteira, mas só na segunda metade do século XX corporações industriais e financeiras multinacionais e transnacionais começam de fato a estruturar biopoliticamente territórios globais” (2012, p. 50). Este é o momento, conforme apontamos acima, em que o capital cumpre a tendência apontada por Marx de universalização da produção e circulação, rumo a um *mercado global*, (MARX, 2011, p. 332). Este seria o processo em que “aparece como a grande coluna de sustentação da produção e da riqueza” não o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza por sua existência como corpo social – em suma, o desenvolvimento do indivíduo social” (MARX, 2011, p. 588)

Neste sentido, as atividades das grandes empresas multinacionais ou transnacionais não se definem mais pela imposição de comando abstrato, pela organização de expropriação como roubo, e distribuições desiguais. O que elas estruturam e articulam são territórios inteiros e suas populações. “Tendem a fazer dos Estados-nação meramente instrumentos de registro e fluxo de mercadorias, dinheiro e populações que põe em movimento” (NEGRI e HARDT, 2012, p. 51).

Esta dinâmica de produção se estabelece através da indústria da comunicação, ou das técnicas de informação contemporâneas, conforme Milton Santos (2015). Com efeito, dentro do contexto biopolítico, as potências industriais e financeiras produzem, a partir das tecnologias de comunicação em rede não apenas mercadorias, mas subjetividades. Nas palavras de Negri e Hardt (2012, p. 51) “produzem necessidades, relações sociais, corpos e mentes – ou seja, produzem produtores. Na esfera biopolítica, a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar pela vida”. Esta é a subsunção real e total da sociedade pelo capital. Justamente por isso temos como dado histórico de nossa realidade que não há qualquer ação política radical, nas palavras de Gigi Roggero (2012), sob o plano do Estado-nação que se sustente contra esse biopoder.

É a partir disso o capitalismo global instaura-se em todos os recantos da vida, buscando capturar na sua lógica aquilo que, até então, não era atingido pelas relações capitalistas. Gigi Roggero (2012) aponta, assim, a modificação que se estabelece nas relações próprias de exploração do trabalho. Segundo este autor, o capital cada vez mais deixa de buscar a organização da cooperação social “de cima pra baixo”, mas busca a sua captura “*a posteiori*”. As grandes multinacionais atuam hoje “diretamente na base para capturar formas e estilos de vida e, então, traduzi-los na linguagem dos valores⁶⁰. O “centro” é forçado a ir até a “periferia” para alcançar as expressões de subjetividade e a produção do comum” (ROGGERO, 2012, p. 64). Tal situação se verifica, por exemplo, segundo o autor, na exaltação dos teóricos

⁶⁰É neste sentido também que o comum ganha centralidade no modo de produção do capitalismo biopolítico, ou a expressão negativa do comum. Conforme George Caffentzis e Silvia Federici (2015), no texto intitulado *comunes contra e más allá del capitalismo*, assinalam que o Banco Mundial, desde 2012, tem incorporado as perspectivas de *creative commons*, e mesmo o jornal *The Economist*, também durante o ano de 2012, segundo os autores um paladino do neoliberalismo, saudou o uso do termo *comum* ao homenagear, após sua morte, Elinor Ostrom com matéria exaltando sua obra sobre o comum.

liberais e neoliberais pelas características de rede, como cooperação livre, horizontalidade das relações, compartilhamento, etc., que foram (e ainda são) a bandeira de lutas de ativistas da internet. De outro lado, pode-se ver a captura do produto das relações estabelecidas nas próprias comunidades locais, como os saberes tradicionais de povos indígenas, conhecimentos sobre ervas, plantas, etc., que são expropriados pelas construções jurídicas contemporâneas tendencialmente hegemônicas como a propriedade intelectual e as patentes. Em outras palavras, o autor italiano mostrará que se trata aqui do “*comunismo do capital*”⁶¹, como forma assumida pela relação social capitalista em que esta se baseia inteiramente na captura do comum.

George Caffentzis e Silvia Federici (2015), referindo-se ao fato de que o *comum* passa a ser festejado também pelo capital sob a forma neoliberal, traz outro exemplo através do qual o comum passa a ser expropriado a partir das forças sociais cooperativas, que são cooptadas para obtenção do lucro. Conforme os autores

Un ejemplo típico es el programa *Big Society* [Gran Sociedad] del Primer Ministro británico David Cameron, cuyo objetivo es movilizar las energías de las personas en programas de voluntariado, compensando así los recortes en servicios sociales que su administración introdujo a nombre de la crisis económica. (...) el programa *Big Society* instruye a organizaciones patrocinadas por el gobierno – desde guarderías hasta librerías, pasando por clínicas– a reclutar artistas locales y a jóvenes para que, sin ningún salario a cambio, se impliquen en actividades que aumenten el “valor social”, entendido éste como cohesión social y,

⁶¹ Gigi Ruggero (2012) faz a seguinte consideração quanto ao comunismo do capital: “o termo *comunismo do capital* foi utilizado anos atrás em alguns círculos próximos à revista *The Economist*, retomando explicitamente o “socialismo do capital” prefigurado por Marx ao analisar o processo de afirmação das sociedades por ações. [...] o comunismo capital é a forma assumida da relação social capitalista na época em que esta se baseia inteiramente na captura do comum.” (RUGGERO, 2012, p. 64). Este ponto será analisado posteriormente, na compreensão das estruturas reais de poder (biopoder), da sociedade contemporânea e a transformação no processo de produção capitalista que a faz dependente do comum, mas que, pela característica e inapropriabilidade do comum, faz com que se aprofunde uma crise que parece sem saída para o capitalismo.

sobre todo, como reducción de los costos de la reproducción social.

(...)

De esta manera, los esfuerzos comunitarios para construir formas de existencia solidarias y cooperativas fuera del control del mercado, se pueden utilizar para abaratar el costo de la reproducción social e incluso para acelerar los despidos de empleados públicos. (CAFFENTZIS E FEDERICI, 2015, p. 61-62)

O que se verifica, portanto, é uma nova busca por expropriações, não mais somente na seara material (mas incluindo esta, como recursos naturais), mas agora em escala imaterial, de produção de saberes, subjetividades, cooperações, modos de fazer das comunidades, o que Ruggero (2012) e outros autores italianos chamam de capitalismo cognitivo, e Negri e Hardt chamarão de trabalho imaterial ou biopolítico.

Estas formas de expropriação, com o auxílio do próprio Estado, torna-se ainda mais brutal, na medida em que as forças de segurança e ordem interna estão a serviço dessa expropriação, sob o pálio do discurso do desenvolvimento (desde 1992, qualificado de sustentável no cenário global). É com base neste discurso, por exemplo, que nos países subordinados, como os da América Latina, o alvo é a expropriação tanto dos recursos naturais (seja pela compra de terras por empresas multinacionais, ou privatização da água), o desenvolvimento os megaempreendimentos com apropriação do potencial natural das localidades, como também os saberes dos povos sobre determinadas propriedades de plantas, seu material genético, suas relações tradicionais⁶² para abertura de novos mercados.

O que se está a demonstrar, portanto, é que as relações do capital

⁶² Porto-Gonçalves (2012) chama de “etno-biopirataria um conceito que procura assinalar que não são as plantas e animais que são contrabandeados das regiões habitadas por camponeses e povos indígenas, via de regra áreas ricas em biodiversidade e água. O que é contrabandeado e levado para os países onde estão os grandes laboratórios químico-farmacêuticos é o conhecimento que esses camponeses e esses povos indígenas têm de plantas e animais, seja como remédio, seja como alimento, seja como ornamento. Enfim, o que é pirateado é o conhecimento sobre plantas e animais e não somente as plantas e os animais.”. Tal concepção, portanto, demonstra que a apropriação se estabelece sobre o *comum*, sobre o resultado das cooperações sociais que, organizadas, geram esse excedente compartilhado e imediatamente utilizado pelo grupo.

não encontram mais no Estado-nação a sua única forma de mediação com as relações sociais e de trabalho. O próprio Estado moderno torna-se, em verdade, nesta pós-modernidade, uma espécie de súdito ou agente do *Império*, na medida em que o capital desprende-se das amaras políticas e jurídicas internas, passando a estabelecer diretamente, e sem restrições, as relações de poder e exploração no cenário global, conduzindo a atuação do próprio Estado, que passa a funcionar sob a forma de estado-empresarial. Eis o apogeu do capitalismo, enfim internacionalizado e internalizado, submetendo toda a sociedade dentro da lógica do capital.

Contudo, nas palavras de Milton Santos em entrevista concedida em 2001 a Silvio Tendler e que compõe o documentário *Milton Santos: o mundo global visto do lado de cá*, “o mundo ocidental que aprendemos mais a pensar, a analisar, tornou-se todo ele capitalista, e se tudo se torna capitalista, obrigatoriamente a contradição se instala”⁶³. E a contradição se instala exatamente na mesma proporção em que o capital não consegue absorver toda a produção do comum e traduzi-lo em linguagem dos valores. Conforme Negri e Hardt (2016, p. 166) “o exercício do controle capitalista torna-se cada vez mais um impedimento para o trabalho biopolítico”, mas é justamente deste trabalho biopolítico que o capital contemporâneo se mantém. Os processos de apropriação do capital, assim, opõem-se ao comum que o trabalho biopolítico gera socialmente.

Neste sentido é interessante perceber como se estabelece a relação da propriedade nesta captura do comum. Hardt (2011) demonstra como o próprio capital, no momento em que busca a apropriação do trabalho geral, dos saberes, das capacidades criativas de toda a sociedade, acaba por instaurar seu profundo antagonismo em escala global. Para esclarecer o modo como o capital produz o seu antagonismo, é necessário abordarmos, ainda que de forma breve, algumas colocações de Michael Hardt (2011), num texto intitulado *il comune nel comunismo*.

A partir do estudo dos *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1844, de Marx, Michael Hardt descreve duas formas de propriedades que se confrontam durante o processo de acumulação primitiva: a propriedade imobiliária (baseada na exploração dos resultados da

⁶³ GLOBALIZAÇÃO Milton Santos: O mundo global visto do lado de cá. Produzido por Silvio Tendler. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-UUB5DW_mnM>. Acesso em: 10 maio 2013.

apropriação das terras comuns e cujo resultado capitalista nesta primeira fase era a renda) e a propriedade mobiliária (a propriedade por excelência do modo de produção capitalista, cujo resultado da mobilidade não mais é a renda, mas o lucro através da circulação de mercadorias). Estas propriedades corresponderiam, assim, à propriedade agrária, de um lado, e a propriedade industrial, de outro. Durante a acumulação primitiva, até o século XIX, quantitativamente⁶⁴ a propriedade imobiliária ainda era hegemônica, no entanto, a propriedade mobiliária torna-se tendencialmente hegemônica do ponto de vista qualitativo. Era sobre ela que passou a se basear toda a construção da sociedade capitalista industrial, ou seja, a sociedade industrial a partir do século XIX passa a ditar o modo de vida capitalista com suas especificidades. Trata-se da passagem da *renda* (decorrente da propriedade imobiliária) para o *lucro* (decorrente da propriedade mobiliária).

Com apoio nestas investigações, Mihcael Hardt e Antônio Negri compreendem o processo de *subsunção real de toda sociedade ao capital*, como parte do confronto de duas outras formas de propriedade e duas formas de produção a ela correlatas: passa-se, enquanto tendência, em nível qualitativo, da produção industrial para uma outra forma de produção que Hardt e Negri chamam de produção biopolítica ou imaterial. Ou seja, contemporaneamente, a produção imaterial ou biopolítica compreende “a produção de ideias, da informação, das imagens, dos conhecimentos, códigos, linguagens, relações sociais, afetos e assim por diante” (HARDT, 2011, p. 50). Segundo ele, a nova luta travada não é mais, como à época de Marx, entre a propriedade imobiliária e a mobiliária, mas a luta que opõe a propriedade material à propriedade imaterial. Nas suas palavras,

enquanto Marx acordava primazia à mobilidade

⁶⁴ Utilizando-se da tendência histórica, como elemento do método materialista histórico de Marx, há uma diferença entre hegemonia do ponto de vista da “quantidade” e da “qualidade”. Negri e Hardt, assim como o próprio Marx, pensam em termos de tendência que, embora não dominante do ponto de vista quantitativo, torna-se dominante do ponto de vista qualitativo, determinando, assim, as formas que se seguem no que se refere à propriedade. Durante os séculos XVII ao XIX, ainda havia uma hegemonia “quantitativa” da propriedade imobiliária, agrária. No entanto, já se demonstrava a tendência de que a propriedade imobiliária se afirmava como qualitativamente hegemônica. É nesta lógica que os autores interpretam a mudança contemporânea entre trabalho material e trabalho imaterial (ou biopolítico).

da propriedade, o que hoje está fundamentalmente em jogo é a raridade e a reprodutibilidade, tanto que podemos dizer que a luta se situa entre a propriedade exclusiva e a propriedade compartilhada. É suficiente dar uma olhada, mesmo rápida, sobre o campo do direito dos bens para se dar conta de que a economia capitalista contemporânea está centrada sobre a propriedade reproduzível e imaterial. As patentes, os direitos de autor, os saberes locais, os códigos genéticos, a informação contida no germoplasma dos grãos e outros assuntos similares são os objetos mais ativamente debatidos nesse campo. O fato de que a lógica da raridade não seja válida nesse domínio coloca novos problemas para a propriedade. Da mesma maneira que Marx remarcava que o movimento triunfa necessariamente sobre a imobilidade, hoje, igualmente, o imaterial triunfa sobre o material, a reprodutibilidade sobre o não-reproduzível, e o coletivo sobre o exclusivo. (HARDT, 2011, p. 51)

É, portanto, a partir da predominância tendencial dessa forma de propriedade imaterial que se pode compreender o centro do conflito entre o comum e a propriedade contemporaneamente. Para Michael Hardt, a produção das ideias, as imagens, os conhecimentos, as linguagens, e mesmo os afetos não podem ser completamente controlados sob a forma propriedade. Por serem facilmente reproduzíveis e utilizados imediatamente, não recaem sobre esta produção a especificidade da escassez. O que conta, aqui, é o valor do uso e não da troca. Michael Hardt traz como exemplo o fato de que “se você tem uma ideia, o fato de compartilhá-la comigo, longe de diminuir a utilidade que ela possui para você, incrementa-a em geral [...] no momento em que são privatizadas, sua produtividade diminui consideravelmente” (2011, p. 51). Neste sentido, Michael Hardt vai demonstrar a principal contradição contemporânea do capital, ao buscar, na subsunção real da sociedade, apropriar-se do comum “artificial”, ou imaterial. Segundo ele tornar o comum (o resultado da produção das ideias, afetos, relações, imagens, etc.) propriedade, seja pública ou privada, diminui a sua produtividade e o seu valor e, desse modo, a propriedade tornar-se um entrave ao modo de produção capitalista. Apesar disso, os processos de valorização capitalista tem necessidade da acumulação privada. Em vários domínios, as estratégias capitalistas de

privatização do comum, através de mecanismos como as patentes e os direitos de autor, prosseguem (muitas vezes com dificuldades) a despeito das contradições.

Michael Hardt (2011) traz também como exemplos, que já mencionamos anteriormente, os processos pelos quais as corporações transnacionais expropriam o comum sob a forma de saberes locais, de informação genética de plantas, de animais e dos próprios seres humanos, em geral por meio do recurso às patentes. “Os conhecimentos tradicionais relacionados ao uso de uma substância natural como pesticida, por exemplo, ou as qualidades curativas de uma planta são transformadas em propriedade privada pela empresa que patenteia o saber” (2011, p. 52).

Aqui ganha mais sentido a designação de novos *enclosures*, porque, conforme Hardt, o que se vê a partir destas formas de expropriação é novamente uma tendência inversa da analisada por Marx, ou seja, hoje se passa do *lucro* para a *renda*. Esta é a determinante na forma de expropriação na contemporaneidade, especialmente em relação ao mercado financeiro global.

As finanças, segundo Michael Hardt, funcionariam como forma de controle à distância da expropriação da produção do comum, ou seja, do resultado das interações e cooperações sociais que o capital tenta organizar e aferir valor. Neste caso, diferentemente do capital industrial, o capitalista não desempenha seu papel internamente ao processo de produção, mas captura a produção que lhe é externa, e “toda intervenção do capitalismo no processo de produção do comum, como cada apropriação do comum, reduz a produtividade”, e faz com que a renda seja “um mecanismo que permite resolver os conflitos entre o capital e o comum.” (2011, p. 53), expropriando o valor do comum sob a forma de renda pelo viés dos mecanismos financeiros. Este é justamente os mecanismos apontados por David Harvey que referimos acima, trazendo como um dos exemplos os *hedge funds*.

Este processo faz com que a produção e a produtividade do comum, embora sempre explorado e controlado através de mecanismos que são relativamente externos, se torne um domínio cada vez mais autônomo, e por este motivo reconhece que a evolução do capital fornece os instrumentos para libertar-se dele. Na atual conjuntura global, quanto mais se produz o comum, menos o capital consegue extrair dele seu valor sem ameaçar a sua própria existência.

Seguindo a trilha de Marx, Michael Hardt revela que *o comum* seria a forma de superação e abolição da propriedade e, consequentemente, da forma de sociedade capitalista através da qual

tudo seria dividido entre público e privado. O desenvolvimento capitalista tem levado inevitavelmente ao papel cada vez mais central da cooperação e do comum, nesta fase da biopolítica ou subsunção total da sociedade ao capital, o que por sua vez fornece os instrumentos para reverter o modo de produção capitalista, e constitui as bases para uma sociedade e um modo de produção alternativos baseados na autonomia do comum. Segundo Hardt (2011), de certa forma, Marx já havia explicitado esta intuição, ainda nos *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*, quando estabeleceu uma definição de comunismo e comum, colocando em destaque os aspectos imateriais. Descreve Hardt, citando trechos de Marx, que

O comunismo é, enquanto abolição positiva da propriedade privada (ela própria auto-alienação humana), apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem. “É o retorno completo do homem a ele mesmo enquanto ser para si, isto é, como ser social, humano” (p. 144). O que Marx quer dizer por “apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem”? Claramente, ele trabalha sobre a noção de apropriação à contracorrente, aplicando-a a um contexto no qual ela parece estranha: não é mais a apropriação do objeto sob a forma da propriedade privada, mas a apropriação de nossa própria subjetividade, de nossas relações sociais e humanas. Marx explica esta apropriação comunista, esta apropriação não-apropriativa do ponto de vista do *sensorium* [somatório de sensações] humano e do conjunto das potências produtivas e criativas. “O homem se apropria de seu ser universal de uma maneira universal”, o que ele explica levando em conta “cada uma de suas relações humanas com o mundo, a vista, a audição, o olfato, o gosto, o tato, o pensamento, a contemplação, o sentimento, a vontade, a atividade, o amor” (p. 148). (HARDT, 2011, p. 56)

A leitura realizada por Michael Hardt, neste trecho, repele o termo apropriação, revelando-o enganador, e assumindo que Marx, neste ponto, referia-se não a tomar “posse de qualquer coisa que já existe, mas sim de criar alguma coisa nova [...] trata-se da produção da

subjetividade, a produção de um novo *sensorium* – logo, não realmente da apropriação, mas sim da produção” (HARDT, 2011, p. 57), demonstrando com isso o conteúdo positivo do comunismo (do comum), que corresponde à abolição da propriedade privada, e a produção humana autônoma da subjetividade, a produção humana da humanidade – uma nova forma de ver, de sentir, de pensar, de amar.

Em outras palavras, neste contexto, volta-se àquilo que referimos antes sobre a produção de subjetividade do modo capitalista em que o objeto da produção é na realidade um sujeito, definido por uma relação social ou uma forma de vida.

Na realidade contemporânea, biopolítica, Michael Hardt (2011) aponta para uma intuição de Foucault no sentido de que essa produção biopolítica excede a reprodução do capital, se reportando ao comum como resultado de formas cada vez mais autônomas de trabalho, apresentando assim instrumentos ou armas que poderiam ser manejadas em um projeto de libertação, com um potencial para “se tornar um processo autônomo que pode destruir o capital e criar qualquer coisa inteiramente nova” e, através da centralidade crescente do comum na produção capitalista, como a captura externa da produção das ideias, dos afetos, das relações sociais e das formas de vida, o capital, nas palavras utilizadas por Hardt lembrando Marx, “cria seu próprio coveiro”.

Vista esta noção de comum contra a propriedade capitalista, pelo viés interno, percebe-se que a emergência do comum, de fato, como se colocou desde o início deste capítulo, se situa no terreno do próprio capitalismo. Deste modo, a questão que fica é como este comum emerge, neste terreno, das lutas organizadas contra a expropriação capitalista. Já apontamos algumas direções, mas, seguindo a mesma linha dentro do marco teórico de Negri e Hardt, avançaremos um pouco mais.

2.3.3 As lutas biopolíticas e a multidão: o antagonismo ao império e a produção do comum

As transformações da soberania do mundo moderno para o pós-moderno, utilizando perspectiva de Negri e Hardt, passa, necessariamente, pela compreensão de como se estabelece a passagem nas formas de expropriação moderna do trabalho para as novas expropriações, conforme já referimos. Em outras palavras, buscamos compreender anteriormente como a dinâmica do capitalismo modifica a relação capital-trabalho, lançando-se sobre novos espaços, materiais e imateriais, de forma a permitir a compreensão das novas formas de

resistências e a afirmação de novos sujeitos revolucionários, e de como se pode falar, assim, em produção do comum. Isso nos permitirá verificar posteriormente se há possibilidades ou não de perceber a produção do comum no novo constitucionalismo latino-americano.

Com efeito, o deslocamento da soberania do estado-nação para “outros locais”, é resultado das modificações das próprias dinâmicas da relação capital-trabalho, modificando no mesmo golpe as formas de sua mediação (partidos, sindicatos, soberania, etc.) e permitindo assim lançar outras luzes sobre os conceitos de público e privado, bem como lançar novas luzes sobre *o comum* e as novas possibilidades de produção e uma outra forma de organização social baseada neste comum.

Antônio Negri e Michael Hardt, neste sentido propõe um projeto de compreensão da produção do comum, como forma revolucionária, contra-hegemônica no atual cenário do capitalismo global. Para tanto, os autores se empenham num percurso de compreensão de como se estabelecem as modificações da relação capital-trabalho, especialmente a partir da década de 1970, com análise da transformação do “operário-massa” para o “operário-social”. Negri (2001) se empenha em compreender, a partir dos *Grundrisse*⁶⁵, a subjetivação do trabalho, e a

⁶⁵ Antônio Negri, na primavera de 1978, é convidado por Luis Althusser para proferir seminários junto a *École Normale Supérieure*, que se compõe de nove lições sobre os *Grundrisse*. Estas lições resultam na publicação intitulada *Marx além de Marx: nove lições sobre os Grundrisse*, primeiramente em inglês. Utilizamos, nesta tese, a tradução em castelhano, *Marx Más Allá de Marx: nueve lecciones sobre los Grundrisse*, Madrid: Akal, 2001. Nesta obra o objetivo de Negri é bastante claro no sentido de encontrar em Marx a referência para uma teoria do desenvolvimento autônomo da subjetividade proletária, dentro da própria estrutura do capital, que seria a chave para o projeto comunista de Marx. Para Negri, a importância dos *Grundrisse* está no fato de que além de trazer as principais ferramentas do método materialista histórico de Marx, como os elementos da tendência histórica, da abstração real, do antagonismo e da produção de subjetividade, também demonstra que o desenvolvimento capitalista conduz a uma sociedade na qual o trabalho industrial, enquanto trabalho imediato, a partir de certo momento torna-se um elemento secundário, e que o capital submete toda a sociedade, organizando-a de acordo com a sua imagem e semelhança. Nesta situação, se instalaria as condições de possibilidade de um devir revolucionário, com a destruição do próprio capitalismo. Nestas lições estão os fundamentos de Antônio Negri para fundamentar o movimento operaísta, na Itália, e a construção de um novo sujeito revolucionário. Recentemente, enquanto escrevíamos a tese e após a busca em traduções do espanhol, foi publicada, em outubro de 2016, a Edição brasileira desta obra, sob o título *Marx além de Marx: Ciência da crise e da*

frequente investida do capital sobre o “trabalho vivo”⁶⁶, especialmente quando este se organiza em “trabalho coletivo necessário”, formando o conceito de “indivíduo social”. O trabalho vivo transforma-se em trabalho morto na medida em que o trabalhador é alienado das condições objetivas de seu trabalho, transformando a sua força de em mercadoria.

Contudo, o “indivíduo social”, a partir de seu antagonismo com o capital tenciona sempre contra essa expropriação, numa luta permanente, impulsionando as frequentes crises do capital e a sua readequação. Quando o trabalho vivo se organiza “em trabalho coletivo necessário, não só as lutas se multiplicam por todo o terreno social, mas também ele é capaz de usufruir da própria riqueza” (MENDES, 2012b, p. 7). Segundo Alexandre Mendes (2012b), Negri adere à compreensão de que as “transformações capitalistas ocorrem em razão do conflito entre capital e uma subjetividade coletiva antagonista (classe operária)”. Assim, a partir de uma série de lutas construídas a partir de 1968⁶⁷, especialmente em 1974, houve uma conexão entre as lutas operárias e outras lutas sociais, ampliando as discussões sobre o trabalho contra uma investida do capital nos serviços de transporte, educação, saúde, etc. O ingresso de novos atores nessa luta (estudantes, mulheres, pobres, marginalizados), fez com que Antônio Negri passasse a refletir com

subversão. Caderno de Trabalho sob os Grundrisse, com tradução de Bruno Cava, pela Editora Autonomia Literária.

⁶⁶ Conceito de trabalho vivo, trabalho necessário, indivíduo social e *General Intellect*, em Marx podem ser encontrados nos *Grundrisse*, 2011, principalmente nas páginas 232-236, 578-595.

⁶⁷ Slajov Zizek (2011) concorda com o fato de que a partir de 1968, houve uma mudança paradigmática no mundo capitalista, e isto como resultado dos movimentos e revoltas que explodiram por todo o mundo naquele ano, a partir de lutas surgidas do próprio campo do trabalho e do encontro com outras lutas sociais. O resultado principal teria sido o abandono, por parte do capital, da estrutura fordista hierárquica dos processos de produção e o desenvolvimento de uma forma de organização baseada na autonomia local do trabalho. “Dessa maneira, o capitalismo foi transformando o legítimo projeto igualitário: ao acentuar a interação autopoietica e a auto-organização espontânea, acabou usurpando da extrema esquerda a retórica da autogestão dos trabalhadores, transformando em o lema anticapitalista em capitalista” (2011, P. 53). “A lição de 68 é “Adeus, sr. Socialismo”, e a verdadeira revolução é a do capital digital – em si, a consequência lógica e até mesmo a “verdade” da revolta de 68” (2011, p. 55). A referência de Zizek, não sem crítica, é ao livro de Antônio Negri, intitulado “Goodby, Mr. Socialism”, de 2006. NEGRI, Antônio. **Goodby, Mr. Socialism**. Milano: Feltrinelli Editore: 2006.

mais frequência sobre o conceito de “operário social”. Há, portanto, agora uma nova subjetividade coletiva antagonista, necessariamente multitudinária, que precisa ser organizada em torno da produção do comum.

Desse modo, o conflito entre capital e trabalho não deixa de existir, mas se difunde e se amplifica no pensamento de Negri para toda a arena social, de modo que, a partir dessas análises, o capital também investe sobre a “produção social” e encontra, assim, seu antagonista no “operário social” ou o “trabalho vivo social”, este identificado por Negri como a “força de trabalho social” referida por Marx nos *Grundrisse*. Desse modo, quando o trabalho se difunde para o terreno social, “não há mais espaço para mediações fabris ou estatais, e sim a necessidade de retomar diretamente o domínio sobre as forças produtivas sociais”. (MENDES, 2012b, p. 8). Aqui, torna-se mais clara e mais concreta a compreensão das lutas contemporâneas contra as formas de representatividade e contra o próprio Estado, de que falamos anteriormente quando da análise das lutas do comum contra as *enclosures* contemporâneas.

Essa análise é fundamental para lançar luzes à transformação das estruturas estatais modernas, dentre elas a soberania, na medida em que a mediação da relação capital-trabalho, por parte do Estado, se transforma. Do mesmo modo, é essencial para a compreensão de como surgem, assim, estruturas que redundarão na crítica do capitalismo contemporâneo, biopolítico, com base na produção do comum, para além do público (propriedade do Estado) e do privado (mercado). De acordo com Alexandre Mendes,

Essa passagem para o operário-social torna-se fundamental nas investigações posteriores de Toni Negri. No artigo *Travail immatériel et subjectivité* (1991), escrito com Lazzarato para a revista *Futur Antérieur*, essa “força de trabalho social” aparece como condição de um ciclo de produção que tende à hegemonia do trabalho “imaterial”, em suas características linguísticas, comunicacionais, afetivas e cognitivas (NEGRI, T. & LAZZARATO, M. 2001, p. 27). Trata-se de um investimento, por inteiro, da subjetividade do trabalhador na produção pós-fordista (não só o da “indústria de ponta”, mas também daqueles jovens precários, pobres e desempregados, que participam do mesmo horizonte de

transformação). (MENDES, 2012b, p. 10)

Esse movimento significaria, de certo modo, a criação de novas formas de cooperação social, de construções baseadas na linguagem, na comunicação, formando redes de colaboração não atingidas, pelas estruturas tradicionais do capital do século XIX, determinando que, desse modo, os empreendimentos capitalistas, só podem se adaptar às novas formas de cooperação, e não mais controlá-las. Neste sentido foi que referimos, anteriormente, juntamente com Gigi Roggero (2012), que o capital cada vez mais deixa de buscar a organização da cooperação social “de cima pra baixo”, mas busca a sua captura “*a posteriori*”, migrando do “centro” para a “periferia”. Por isso, o projeto da multidão seria a produção de mais comum, causando assim as fissuras internas ao poder biopolítico do capital, na medida em que, quanto mais se produz de forma diversa do capital, formando novas subjetividades, menos o capital controla o comum.

Mesmo não partilhando das mesmas construções teóricas de Antonio Negri e da produção do comum, mas também representante da corrente crítica do Marxismo, Milton Santos (2010, p. 593-594), parece apontar para essa mesma direção, referindo-se às modificações espaciais e a atual constituição dos grandes centros urbanos no sentido de novas relações de trabalho e novas formas de cooperação social, “adaptáveis, instáveis, plásticas”, fruto de uma inteligência coletiva (*general intellect*, para utilizar as expressões de Marx e Negri), quando refere

(...) o próprio meio ambiente construído frequentemente constitui um obstáculo à difusão dos capitais novos. Graças à sua configuração geográfica, a cidade, e, sobretudo, a grande, aparece como diversidade socioespacial a comparar vantajosamente com a biodiversidade tão prezada pelo movimento ecológico. Palco da atividade de todos os capitais e de todos os trabalhos, ela pode atrair e acolher as multidões de pobres expulsos do campo e das cidades médias pela modernização da agricultura e dos serviços. E a presença dos pobres aumenta e enriquece a diversidade socioespacial, que tanto se manifesta pela produção da materialidade em bairros e sítios tão contrastantes, quanto pelas formas de trabalho e de vida. Com isso, aliás, tanto se ampliam a necessidade e as formas de divisão social do

trabalho, como as possibilidades e as vias da intersubjetividade e da interação. (SANTOS, 2010, p. 594)

Portanto, é essa possibilidade de diferentes modos de produzir socialmente, de modos diferentes de formas de vida, que o capitalismo busca gerenciar, cooptar. Desse modo, Alexandre Mendes aponta que “no cruzamento do “trabalho vivo” com o “saber social geral” (*General Intellect*), não mais de cima pra baixo, mas absorvendo e se adaptando às produções sociais, é que se encontra a fronteira do capitalismo contemporâneo. É o potencial de autonomia da nova qualidade do trabalho que aparece como o principal “campo de batalha” no capitalismo contemporâneo” (MENDES, 2012b, p.11). O resultado, ou esse próprio trabalho geral, socialmente cooperativo, é o que determina o comum.

Este campo de batalha possui como sujeitos, conforme já referido anteriormente, de um lado, o capitalismo na sua forma globalizada, sem amarras políticas do Estado-nação (o *Império*) e, por outro, não mais o conceito de povo, ou de vanguarda revolucionária (“operário massa” consciente da sua condição de explorado), mas uma *multidão* de subjetividades produtivas que interagem cooperativamente no tecido social e que, cooperando a partir da comunicação, reproduzem suas condições de existência. Império e Multidão seriam, portanto, os sujeitos “pós-modernos”, nas leituras de Antônio Negri e Michael Hardt. “Quando se diz que o Império não tem lugar, se diz também que a multidão não tem lugar. Estamos, pois, em uma situação na qual a multidão se difunde por toda a parte” (NEGRI, 2003, p.153). Nessa perspectiva, o conceito moderno de soberania se desmantela e põe em crise a própria teoria política e jurídica, uma vez que o direito também se modifica.

Uma nova compreensão do comum demanda, portanto, compreender este sujeito produtor do comum: a multidão. O comum, no entanto, nesta classificação do “operário social” se constitui através do trabalho imaterial. Neste sentido, Negri refere que

O trabalho, hoje, para ser criativo deve ser “comum”, ou seja, produzido por redes de cooperação. O trabalho se define ontologicamente como liberdade através do comum: o trabalho é produtivo quando é livre, do contrário está morto, e é livre somente quando é comum. O problema do obstáculo, então, apresenta-se nestes termos,

como alguma coisa que está diante da dimensão comum. Superar o obstáculo, então, será fazer com que a dimensão comum e o êxodo do capitalismo vivam juntos. (NEGRI, 2003, P. 153)

Alexandre Mendes (2012a, p. 17), imerso nos conceitos sobre a produção do comum, afirma que a compreensão dos mecanismos de produção do comum pela multidão faz com que nos desloquemos para o “coração da expropriação capitalista”, uma vez que o comum pode ser visto como “riqueza social que é constantemente explorada e usurpada pela atividade do capital”, de modo a tornar-se atual falar-se em “acumulação primitiva do capital”, agora social, a partir de formas de exploração “externa” à produção que, socialmente, se tem como cada vez mais autônoma. “O que é expropriado é, não somente o tempo de trabalho excedente, mas todo o conjunto produtivo e vivo das relações sociais, afetivas, comunicacionais, cooperativas, cognitivas, imateriais, etc. Neste sentido, o comum tornou-se o *locus* da mais-valia” (MENDES, 2012a, p. 17).

Negri e Hardt (2005) apontam que, dada essa disputa de espaços entre *império e multidão*, a “produção do comum” se torna um projeto político que ataca tanto as tentativas de privatização neoliberal de tudo que é considerado, em termos jurídicos, “público” (a água, os sistemas de gestão da vida, os serviços públicos, transporte, os espaços públicos da cidade etc.), como a expropriações estatais que ocorrem em nome de um “público” abstrato, sob o fundamento de um “interesse geral, público ou coletivo” (*bem comum do povo*). Isso porque, com as modificações da soberania e a constituição do Império, com o fim o *Welfare*, o próprio Estado se estabelece nesta medida como agente do capitalismo global, sob a forma de Estado-empresarial.

Ainda de acordo com Alexandre Mendes (2012b, p 18), “aqui, o Estado e Mercado são considerados duas pontas da mesma “expropriação” do comum. Estamos novamente desafiando as dicotomias da modernidade (indivíduo/coletivo; interesse privado/interesse público; direito subjetivo/direito objetivo, natureza/cultura, sujeito/objeto etc.)”. A construção de alternativas, pautadas, portanto, no comum, passa necessariamente pela construção de novas subjetividades, a partir do poder constituinte dessa multidão, cujo resultado será a produção do comum enquanto outra forma de organização social, política e jurídica.

O desafio, portanto, está em superar essas dualidades próprias da ciência política moderna, e avançar para a compreensão do comum para

além das categorias do público e do privado, incluindo, nesta discussão, a perspectiva ecológica, uma vez que no conceito de *produção do comum*, encontra-se não somente a produção geral das atividades humanas, mas a sua própria relação com o meio ambiente. Neste sentido, o desafio é organizar essa produção do comum, de maneira que se produzam mais relações cooperativas, inovadoras, que fujam do controle capitalista.

Será justamente neste sentido, a partir da *produção do comum* como forma antagonista à modernidade e ao capital, que tentaremos verificar como o chamado novo constitucionalismo latino-americano, nos processos constituintes do Equador e da Bolívia, apresenta-se como uma forma, ainda que inicial, embrionária, de produção do comum, permitindo a criação de instituições que fogem àquelas instituições da modernidade, através do Estado plurinacional, de um direito baseado no pluralismo comunitarista, e de novas formas, agora e constitucionalizadas, de pensar a relação homem/natureza através do *Buen Vivir*, que rompem com as perspectivas desenvolvimentistas do capitalismo.

Para tanto será necessário analisarmos os principais elementos da modernidade a que chamamos hegemônica, principalmente em seus aspectos de criações institucionais totalitárias de unidade, exclusão do “outro”, através de mecanismos como o Estado, o mercado, o direito, e outros dispositivos de poder que formam a subjetividade moderna, como a ciência e a epistemologia, a linguagem e os códigos mobilizados para enclausurar, eclipsar o comum. Da mesma forma, torna-se necessário analisar como, sob outro olhar lançado sobre a modernidade, esse *comum* emerge como um novo modo de produção e, portanto, como poder constituinte através das lutas, e do qual o novo constitucionalismo latino-americano parece ser a sua tentativa real de construção.

3 MODERNIDADE, CONSTITUCIONALISMO E CRISE: O COMUM ENTRE O PODER CONSTITUÍDO E O PODER CONSTITUINTE.

Foi estabelecido, conforme o início do capítulo anterior, que *o comum* é aqui tratado como uma aposta conceitual e política e, principalmente, como uma práxis que possibilita pensar formas concretas de ruptura com as estruturas e dicotomias da modernidade. Afirmou-se, ainda, que sob certos aspectos, a história moderna talvez possa ser considerada uma história da luta contra *o comum*, uma vez que

modernidade e capitalismo são indissociáveis. Ao observar alguns dos elementos que formam o que chamamos modernidade ao longo de todo seu processo de constituição, pode-se verificar a existência de mecanismos destinados ao “cercamento” ou “enclausuramento do comum”, e mesmo nas propostas político-jurídicas pretensamente emancipatórias – e algumas de fato revolucionárias – a modernidade não deixa espaço para alternativas de organização social, modo de vida e produção baseadas *no comum*.

Com efeito, as principais alternativas durante os séculos XIX e XX, resumiram-se ou ao capitalismo ou ao socialismo, que correspondem a dois sistemas políticos que, em última análise, são regimes de propriedade, seja ela privada ou pública, ora dando-se primazia ao mercado livre, ora priorizando políticas de Estado, mas nos dois aspectos não possibilitando espaço para *o comum*. Desse modo, pode-se pensar a partir da hipótese de que durante a construção da modernidade, há um processo de enclausuramento do que constitui *o comum* em diversos aspectos, e é justamente quando postas as condições materiais de possibilidades de rompimento deste enclausuramento, que o comum emerge como potência constituinte de uma nova forma de sociedade.

Podemos utilizar, portanto, como metáfora, a imagem de uma represa ou barragem de contenção onde se apresentam diversas e ínfimas fissuras e infiltrações que ganham, gradativamente, maiores dimensões até o seu rompimento completo. A represa, no que se refere ao comum, é a forma como foi estruturada a modernidade/colonialidade mantendo o comum domesticado, domado, contido, através de diversas estruturas e dispositivos de poder. Pode-se ver, principalmente, através da separação fundamental da modernidade entre homem/natureza, uma série de outras divisões dicotômicas que estruturaram o pensamento e as instituições modernas, como sujeito/objeto, esfera pública/ esfera privada, poder constituinte/poder constituído, capital/trabalho, etc, que enclausuram as potencialidades de o comum servir de fundamento para outra socialidade, já que ele surge em outro registro, outra frequência que não comporta as dicotomias transcendentais e generalizantes, apoiando-se completamente no plano da imanência e na mais pura materialidade das relações.

Neste capítulo, portanto, analisaremos as estruturas da modernidade, principalmente no plano político-jurídico do constitucionalismo moderno e da formação de um campo transcendente de análise que legitimam a propriedade e obliteram a percepção do comum tanto no campo das instituições quanto nas teorias político-

jurídicas que lhes dão respaldo. Trata-se da análise da formação do Estado, da soberania, do direito moderno e das dicotomias próprias da modernidade.

Deste modo, analisaremos a construção desta “barragem de contenção do comum”, a iniciar pelas análises gerais da formação da República da propriedade, como forma dominante de república. Posteriormente, verificaremos que a construção desta modernidade e de suas instituições político-jurídicas não é um processo linear e pacífico, mas resultado de confrontos e antagonismos profundos resultado de uma crise que está no próprio conceito de modernidade e que, apesar do capitalismo pós-moderno, se mantém até nossos dias. Vejamos, portanto, como se estabelecem o enclausuramento do comum, como base para analisarmos em que medida, de fato, o constitucionalismo latino-americano dos Andes poderá ser pensado como novo.

3.1 A CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DA PROPRIEDADE E A EXCLUSÃO “DO OUTRO” NO ENCLAUSURAMENTO DO COMUM

Com efeito, ao longo da modernidade, o termo *comum* foi perdendo gradativamente seu espaço e importância tanto nas suas formas possíveis de organização social, política e jurídica, quanto na percepção e relação das sociedades com o ambiente natural, e mantido como um espectro, nas suas formas veladas e mistificadas. Este processo se estabelece principalmente em razão do surgimento e do desenvolvimento das relações materiais e subjetivas, a partir das dicotomias que anteriormente referimos e que fundamentam e legitimam o conceito de propriedade moderna.

Voltaremos a tratar, mais adiante e em diversas passagens, sobre o que Negri e Hardt chamam de república da propriedade como característica da república moderna. Por este motivo, devemos agora explicar melhor o termo, demonstrando os modos como a propriedade torna-se o paradigma da república na modernidade hegemônica. Partiremos, assim, das análises de François Ost (1995), para, a seguir, analisarmos as proposições de Antonio Negri e Michael Hardt.

3.1.1 A propriedade como fundamento do Estado Moderno e a apropriação da natureza em François Ost

O surgimento da modernidade, para François Ost (1995, 1999),

implica em uma revolução de proporções históricas, a partir da constituição de um tempo social que se vê, sob o discurso das liberdades e movimento, aprisionado em formas jurídicas instituinte deste tempo social. Um tempo, segundo o autor, ameaçado por “destemporalizações”, por mudanças radicais (1999, p. 15). Estas transformações, para Ost (1999, p. 27) “derivam de relações de força e de jogos de poder”, para ele

O verdadeiro detentor do poder é aquele que está em posição de impor aos outros componentes sociais a sua construção temporal, como o mercado, por exemplo, que hoje impõe o tempo e dita o compasso para todos os Estados do planeta no âmbito de uma economia mundializada e privatizada. (OST, 1999, p. 27)

É assim que nas relações de força e nesses jogos de poder, a modernidade em termos político-jurídicos se apresenta como instituidora de um tempo que organizará todas as instituições sociais, como o Estado, o contrato, as relações interindividuais que se estabelecerão em função da propriedade, que, segundo o autor, seria um grande projeto da modernidade.

Nas palavras de François Ost (1995), toda a legislação do início da modernidade, nos países europeus, serviu para consolidar a possibilidade de apropriação da natureza e de tudo o que significava “o comum medieval”. O autor afirma ainda que o direito (de propriedade) “tem horror ao vazio” (1995, p. 67), e que o direito da modernidade não descansará enquanto não revestir por completo todo o espaço natural “com o manto concretizador da propriedade”, de modo que a propriedade ou será pública ou privada e “as propriedades do poder público distinguem-se, elas próprias, em domínio privado e domínio público” (OST, 1995, p. 68).

Neste sentido o autor, ao analisar a formação jurídica moderna, vai fazer referência ao discurso de Portalis, “o principal animador de uma comissão de quatro membros encarregados por Bonaparte de levar a cabo a redação do texto [...] que tornar-se-ia o código civil” (OST, 1999, p. 294). Para François Ost, a lógica do Código está em “transformar todas as coisas em valores comerciáveis, patrimonializá-las e fazer delas objeto de apropriação e de alienação” (1995, p. 68).

Concluído o trabalho de elaboração do texto, Portalis entende que “reforçar a propriedade é fortificar a república” e que “não se pode amar

a sua propriedade sem amar as leis que a protegem” (1995, P. 66). Na apresentação do código civil francês de 1804, a propriedade é colocada como “a alma universal da legislação” e a “base de todas as instituições”. Refere François Ost (1995) que é com base nisso que o papel do Estado no controle do exercício do direito de propriedade, é legitimado e limitado e a “propriedade é colocada como fundamento do próprio Estado”. Com isso, excluem-se, todas as antigas formas de partilha e usufrutos comunais, bem como toda a possibilidade de se pensar juridicamente “fora” das relações de propriedade. Nas palavras de Ost,

com a propriedade privada os outros tornam-se, em linguagem jurídica, “terceiros”; terceiros, de ora em diante “excluídos” do usufruto comum, do mesmo modo como a lógica cartesiana, rigorosamente identitária e binária, excluirá a parte terceira do sentido lógico de terceira possibilidade entre A e não A (*tertium nom datur*). (OST, 1995, p. 58)

François Ost ainda faz uma análise sobre as coisas não apropriáveis como sendo passíveis de apropriação pela modernidade. Para o autor, tanto a *res nullius* (coisa sem dono), como as *res communes*, acabam por ser consideradas como passíveis de apropriação. A *res nullius*, na medida em que encontram seu primeiro ocupante, tornam-se propriedade deste. Por outro lado, a *res communis*, que por sua extensão e abundância são consideradas “naturalmente” inapropriáveis, podem ser fragmentadas e, suas partes, passíveis de apropriação. O exemplo trazido pelo autor é o do mar que, por natureza é inapropriável em sua totalidade, mas “se, por um lado, o mar não é apropriável, o balde de água que dele retiro pertence-me.” (1995, p. 69). Para Ost, portanto, na modernidade tudo se passa como se uma parte destacável da *res communis* imediatamente adquirisse o estatuto de *res nullius* e, assim, passível de apropriação pelo primeiro possuidor.

O que o autor demonstra com isso é que o direito moderno de propriedade é um desdobramento do método por excelência da modernidade: a divisão. Em suas palavras “a divisão dos problemas complexos (Descartes), a divisão das heranças (Portalís), divisão das coisas comuns? Como se a modernidade, para reinar, se dedicasse a dividir todas as coisas” (OST, 1995, p. 69). E podemos acrescentar, que toda essa divisão parte da divisão fundamental cartesiana entre homem e natureza, sujeito e objeto, permitindo, com isso, a configuração de um

homem conquistador, proprietário de tudo aquilo que de si está “fora”.

Além disso, afirma que “o direito de propriedade, é evidente, tem vocação para cobrir todo o espaço disponível” (1995, p. 70) e que toda a lógica individualista da apropriação privada corresponde a um movimento paralelo no plano do direito público, através da ocupação de todos os espaços ainda disponíveis sobre os quais passa a se estabelecer o “reino da soberania estatal”. Inclusive, neste aspecto, o exemplo citado é o da expansão colonialista europeia, através da qual o princípio da soberania estatal imporá, “sobre toda a terra, a pertença e o domínio exclusivos, com vista à sua exploração mais rendível”, seguindo a lei do “primeiro ocupante”, como se todo resultado da exploração colonialista se tratasse de *res nullius*. Vê-se, assim, a imbricação profunda entre a formação estatal moderna e o direito no sentido de se mover sob a lógica da propriedade. “o direito de propriedade se torna cada vez mais central na constelação de novos direitos afirmada pelas revoluções burguesas [...] tornando-se o paradigma de todos os direitos fundamentais” (HARDT e NEGRI, 2016, p. 27).

3.1.2 Negri e Hardt e a moderna República da propriedade

Antônio Negri e Michael Hardt (2016), desse modo, apontam no sentido de demonstrar de que maneira as estruturas econômicas e jurídicas são formas dominantes de poder na modernidade, e como o capital e as leis imbricados – ao que os autores denominam de República da propriedade – acompanham esta modernidade hegemônica e “determinam e ditam as condições de possibilidade da vida social em todas as suas facetas e etapas” (2016, p. 22). Os autores esclarecem que todo o histórico de construção do republicanismo, bem como a sua ordem constitucional e o Estado de direito, foram baseados no “domínio da propriedade e na inviolabilidade dos direitos de propriedade” (2016, p. 23). A república da propriedade, assim, surge historicamente como forma dominante de república⁶⁸, de modo a se criar um vínculo

⁶⁸ Cabe aqui a ressalva de que não se trata de todas as formas historicamente constituídas ou debatidas de República. Negri e Hardt (2016) explicam de que “a palavra republicanismo tem sido empregada na história do moderno pensamento político para designar uma série de diferentes tendências políticas [...] Mas uma definição específica do moderno republicanismo acabou levando a melhor sobre as demais: o republicanismo baseado no domínio da propriedade e na inviolabilidade dos direitos da propriedade privada, excluindo ou

inseparável entre República e Propriedade. Nesta perspectiva, referem: “o rumo tomado pelas três grandes revoluções burguesas – a inglesa, a americana e a francesa – demonstra a emergência e consolidação da república da propriedade. Em cada um dos casos, o estabelecimento da ordem constitucional e do Estado de direito serviu para defender e legitimar a propriedade privada” (HARDT e NEGRI, 2016, p. 24).

Os autores, a exemplo do que a filosofia da crítica transcendental kantiana⁶⁹ fizera com a razão e o conhecimento afastando-os das essências transcendentais e causas divinas medievais, buscam revelar o plano transcendental do poder onde a lei e o capital funcionam como forças primordiais, transcendentais, que estruturam as condições de possibilidade da vida social. Neste sentido, a lei apresenta-se como uma estrutura transcendental que “inspirou escolas inteiras de pensamento jurídico e constitucional, de Hans Kelsen a John Rawls, a desenvolver o formalismo kantiano em termos de uma teoria jurídica” (HARDT e NEGRI, 2016, p. 21). Assim, a legitimação da propriedade é integrada ao formalismo transcendental da legalidade, de forma que a propriedade passa a ser considerada intrínseca ao pensamento e à ação humanos, servindo como ideia reguladora do Estado constitucional e do império da lei.

subordinando os destituídos de propriedade” (2016, p. 23).

⁶⁹ Aqui se torna necessária uma explicação, para afastar quaisquer conclusões apressadas sobre a interpretação de Negri e Hardt do pensamento de Kant, já que consideram o autor como um dos responsáveis por tentar provar a naturalidade da sociedade burguesa e naturalizar as estruturas de poder e propriedade, na legitimação filosófica de uma modernidade que chamamos aqui de hegemônica. Admitem os autores que o método crítico de Kant é, na verdade duplo, permitindo a visualização de uma Kant “maior” que fornece as ferramentas para a estabilização de um ordenamento transcendental da propriedade e da república, defendendo o iluminismo como um processo de “correção da razão”, mas também, por outro lado de um Kant “menor”, cujo pensamento e crítica permitem ir além das condições transcendentais do conhecimento e dos fenômenos e que assume uma noção humanística de poder e invenção. É por isso que os autores afirmam que “propomo-nos a seguir o método kantiano da crítica transcendental, mas ao fazê-lo nos revelamos decididamente seguidores dissidentes e infiéis, lendo sua obra na contramão. O projeto político que propomos não só é (com Kant) um ataque à soberania transcendente e (contra Kant) uma crítica empenhada em desestabilizar o poder transcendental da república da propriedade, como também em última análise (além de Kant) uma afirmação dos poderes imanentes da vida social, pois essa cena imanente é o terreno – o único terreno possível – em que pode ser construída a democracia” (2016, p. 30).

Portanto, dentro desta perspectiva de análise, é que podemos afirmar que houve certa forma de “cercamento” ou “enclausuramento” do comum enquanto alternativa de organização e ação social cooperativa, e das possibilidades de uma ética do compartilhamento. Através de uma série de construções teóricas e de instituições calcadas no individualismo ou no coletivismo totalitário, na cisão, da fragmentação, na exclusão do “outro” não proprietário e, sobretudo, das categorias jurídico-políticas de esfera pública e esfera privada que irá corresponder, no extremo das análises, tanto nas formas liberais de organização social, quanto nas socialistas, o comum se vê imobilizado. Em ambos os regimes a perspectiva público e privado se estabelecem dentro dos marcos da propriedade, não rompendo de fato com os elementos da modernidade que lhe dão suporte institucional.

Pode-se dizer assim, como se sustentará no decorrer desta etapa, que a modernidade é inscrita, mesmo nas formas políticas cujo discurso se assenta na liberdade e igualdade, como uma história de *enclosures*⁷⁰ do comum. E nesta tese vamos mais longe, utilizando os *enclosures* do comum também no campo epistemológico da política e do direito. Significa dizer que mesmo no campo das ideias e dos conceitos o comum foi sendo cercado, absorvido, obliterado pelas dicotomias modernas e pelas instituições que nelas se fundamentam, como Estado, soberania, direito moderno, república e economia política.

Desse modo, a barreira de contenção do comum na modernidade é parte dos desdobramentos da íntima relação entre soberania, direito e capital, que estrutura a constituição político-jurídica desta “República da Propriedade” moderna. Isso demonstra como o constitucionalismo

⁷⁰ Estamos utilizando o termo *enclosures*, como “cercamento”, “enclausuramento”, tanto a partir de sua referência histórica, quanto como “metáfora” relacionada ao processo de encerramento das possibilidades de um debate amplo sobre o comum na ciência moderna. Cabe explicá-lo rapidamente. Do ponto de vista histórico e teórico, a utilização do termo faz referência, aqui, ao processo de *cercamento* e a apropriação dos campos utilizados de forma comunitária na Europa e a supressão de direito consuetudinários durante a transição do feudalismo para a modernidade, conforme analisamos no capítulo anterior ao tratarmos dos *enclosures* em Marx como etapa do processo de “acumulação primitiva do capital”, e em outros teóricos como Rosa Luxemburgo e David Harvey. Como metáfora, utilizamos os *enclosures* para designar a série de dispositivos construídos na modernidade e que lhe dão características, afastando, do mesmo modo, o comum como experiências do mundo sensível, imanente, vivida nas relações sociais e capazes de fundamentar outras formas de organização social de liberdade e igualdade.

européu, em seu processo de universalização e expansão global através da colonização, serviu como forma de “asfixia” do comum, com a imposição da soberania e da propriedade como referências hegemônicas da modernidade, de modo a impedir o desenvolvimento de outras formas de vivência social e organização, como no caso das formas comunitárias dos povos *ayllu* e Guaranis, para citar exemplos na América Latina⁷¹. Por outro lado, a percepção desta relação íntima entre soberania, direito e capital permitirá explicar, a partir da emergência do comum, como se apresentam algumas experiências de rompimentos com estas estruturas modernas contemporaneamente, especialmente no desenrolar dos processos constituintes do novo constitucionalismo latino-americano.

A modernidade hegemônica em si, portanto, constitui-se no encobrimento do “outro” não europeu (DUSSEL, 1993), que pode ser correspondente ao “outro” não proprietário, despido de voz em seus processos políticos e considerado como “uma imensa multidão de instrumentos bípedes, detentores apenas de suas mãos miseravelmente remuneradas e de uma alma sugada”, conforme as palavras de Sieyès, reproduzidas por Hardt e Negri (2016, p. 23). Na análise dos processos constituintes, portanto, deve estar presente esta percepção de sua formação material, das relações de força que dão o sustentáculo das constituições. Nas palavras de Wolkmer (1989)

A constituição não deve ser uma matriz geradora de processos políticos, mas, ao contrário, uma resultante da correlação de forças em um dado momento histórico do desenvolvimento da

⁷¹ Muitos povos que foram objeto da expansão europeia e, posteriormente, norte-americana, desenvolviam mesmo ao longo da modernidade, formas comunitárias como modos de reprodução social, principalmente na América Latina, na África, na Ásia e em algumas localidades do norte e leste europeus. Mesmo Marx e Engels, em diversos escritos, já levantavam esta crítica, para além da Europa Ocidental. Conforme Jean Tible (2013, p. 30), Marx e Engels analisaram diversas situações concretas na Índia, Irlanda, China, Estados Unidos, América Latina, em suas formas pré-capitalistas, sob duas sensibilidades ao longo do aprofundamento de suas pesquisas. “na primeira, existe uma tensão entre o estudo dos estágios de desenvolvimento e sua crescente crítica do colonialismo, percebida tanto nos textos teóricos quanto nos artigos jornalísticos. De outro lado, na segunda, vê-se um Marx afetado pelas construções sociais e políticas outras, nos textos sobre a comuna russa e nas suas leituras de Morgan” (TIBLE, 2013, p. 31)

sociedade. Enquanto pacto político, Constituição expressa uma forma de poder ideológico que se legitima pela natureza do compromisso e da conciliação (WOLKMER, 1989, p. 13)

Desse modo, entendendo-se a existência dessa constituição material, desta correlação de forças que servem de base para a constituição formal e que definem os limites e orientam os fundamentos observados pela legislação, pela interpretação jurídica e pelas decisões administrativas, entendem-se também, em sua historicidade, as linhas fundantes dos debates constitucionais que, a partir do século XVIII, visam consolidar a estrutura soberana do Estado, através de uma série de dispositivos teóricos de fundo transcendental, que encobrem a real existência do antagonismo entre propriedade e comum. Este compromisso com a conciliação, de que fala Wolkmer (1989), em verdade encobre, ou funciona como mediador temporário de um conflito inconciliável.

É necessário dissecar, de certo modo e na medida das possibilidades desta tese, estes aparatos modernos que constituem este estado de coisas que aprisionam o comum, analisando-se as formas pelas quais há a hegemonia de um poder ideológico da propriedade que percorre os processos constituintes modernos. É, portanto, a partir destas perspectivas, que se passa a investigar, o plano da modernidade/colonialidade como um grande *enclosure* do comum através das instituições e das teorias modernas que, com a emergência do comum, mostram-se ameaçadas.

3.2 MODERNIDADE/COLONIALIDADE E SEUS ANTAGONISMOS NA CONSTRUÇÃO DOS *ENCLOSURES* DO COMUM

Como a proposta é analisar o conceito de comum na América Latina e a partir da América Latina, a leitura sobre a modernidade passará, como escolha metodológica, por esta perspectiva. Não há como separar o sujeito da fala do seu lugar, das suas relações, dos seus afetos. Não há como escrever ou pensar como europeu sendo latino americano. Conforme revela Walter Mignolo (2007, p. 16), existem diversas formas de contar a história do mundo desde a perspectiva da modernidade, e grande parte dela, mesmo no pensamento crítico, estão situadas no contexto da modernidade desde a perspectiva europeia, que estabelece padrões pautados principalmente no encobrimento das diferenças,

estabelecendo-se a partir de questões étnicas, raciais, de gênero e crenças. Pelo padrão eurocêntrico, tudo o que não tem relação com o europeu é considerado “outro”, bárbaro, não civilizado, inferior.

Por este motivo, muito embora façamos muitas incursões em literaturas europeias, em grande parte representante de uma corrente contra-hegemônica no pensamento Europeu, a análise a ser feita sobre a modernidade deverá partir do local em que se fala. Desta forma, portanto, a modernidade é lida conjuntamente com a colonialidade, por ser esta uma parte constitutiva da própria modernidade. Assim, toma-se como referência inicial o fato de que a modernidade se estabelece como um padrão hegemônico de forma de sociedade e de relação social, a partir da dialética com o seu “outro”. Nas palavras de Wolkmer (2015, p. 97), “trata-se da Modernidade eurocêntrica, monocultural, estatista; a Modernidade sistêmica que sufocou o mundo da vida”, que trataremos aqui como modernidade hegemônica.

3.2.1 Modernidade/colonialidade e o padrão eurocêntrico

Enrique Dussel (1993), na obra *1492: o encobrimento do outro - a origem do mito da modernidade*, assim como o fazem Aníbal Quijano (2009), Walter Mignolo (2007), Immanuel Walerstein (2007) dentre outros, entende a modernidade como parte de um grande projeto de expansão e dominação europeia que se estabelece a partir do colonialismo, a partir da construção do “outro” não europeu, “não civilizado”, ou seja, quando a “Europa se afirma como *centro* de uma *história mundial*” sendo por isso a “periferia parte da sua própria definição” (Dussel, 1993, p. 7). Trata-se, em outras palavras, de um projeto de poder hierarquizado, unificador, uniformizador, um projeto de invenção de identidades nacionais sobre outras identidades existentes, que, conforme Dussel (1993), não “des-cobre” o outro, mas “en-cobre” o outro.

Estes autores, sobretudo Enrique Dussel, tomam como referência o ano de 1492 como o “nascimento do mito da modernidade”, com a invasão europeia na América. Trata-se, por óbvio, de uma data simbólica na constituição da modernidade, porquanto não há como definir de forma precisa o marco entre o final do período medieval europeu e a modernidade. Dussel (1993, p. 15), neste sentido, afirma que se trata de uma referência abstrata do processo de constituição da subjetividade moderna que seria um “primeiro momento de constituição da história moderna” aquele estabelecido entre 1492 (com a invasão da

América) e 1632 (com o *Discurso sobre o Método* de René Descartes), que aparece como marco epistemológico moderno.

Tomaremos esse marco referencial como base. No entanto, é importante que se coloque desde já que o modo como trataremos, colocará o percurso entre os séculos XV ao XVIII, como um percurso de violentas disputas entre duas formas diferentes de modernidades. O próprio Dussel (1993, p. 7) afirma que “a modernidade tem um “conceito” racional emancipador que assumimos e subsumimos”. Mas, ao mesmo tempo, este conceito encobre um “mito irracional”, contra o qual se deve lutar. É neste conflito que aparece no interior da Europa e na sua definição a partir do colonialismo, bem como na fusão de ambos os casos, a luta contra *o comum*, e as possibilidades de mudar as lentes para verificar não só sua presença permanente ao longo da modernidade, como seus momentos de emergência proporcionando modificações históricas através de genuínos levantes de um poder constituinte.

Assim é preciso repisar e deixar claro que quando falamos em modernidade, neste primeiro momento, não estamos nos referindo a um processo pacífico, linear, e pautado em uma única linha de pensamento. O processo de construção da modernidade é tormentoso tanto do ponto de vista real e prático, quanto teórico, comportando, em uma e em outra perspectiva, violências, dominações, hegemonias, sobreposições de um projeto de modernidade sobre a sua resistência (perspectiva negativa) e sobre outras possibilidades de pensar de forma nova a modernidade (perspectiva positiva). Assim, quando falamos em modernidade, nos referimos àquela modernidade que se tem como hegemônica, eurocêntrica, capitalista, não desconsiderando, conforme veremos adiante, que há uma outra modernidade, que corre paralela, resistente, combativa à hegemonia de uma forma de pensamento, e que se torna a base de resistência *do comum* e abre as fissuras necessárias para o rompimento de sua contenção.

Para citarmos exemplos, que iremos posteriormente trabalhar sob a denominação de *antimodernidade* (Negri e Hardt, 2016) no campo teórico e epistemológico, embora o *Discurso sobre o Método* de Descartes tenha sido a consagração deste projeto de modernidade através da transcendentalização e da abstração – e da construção das dicotomias –, há uma corrente subterrânea, conflitante, pautada na imanência das relações sociais como produtoras de uma modernidade emancipadora e libertadora do humano, que pode ser representada pela linha de pensamento que parte de Maquiavel, passando por Espinosa, e aportando nas contribuições Marxistas e seus desdobramentos a partir dos pós-estruturalistas, como Foucault, Deleuze, Guatarri. Portanto,

dentro do próprio processo de construção da modernidade interna à Europa, podemos considerar uma modernidade que resiste e que Negri e Hardt (2016) chamam de antimodernidade. A modernidade, portanto, é constituída de um antagonismo irreduzível entre modernidade (hegemônica, dominante) e antimodernidade.

Em linhas gerais, portanto, consideramos que a modernidade (hegemônica) apresenta-se como um projeto de dominação europeu, onde se produz uma subjetividade nova, através de processos que se apresentam como principais características: *a)* invenção do indivíduo como sujeito do direito moderno; *b)* a ruptura, a separação, entre cultura e natureza, sujeito e objeto, de forma a possibilitar o desenvolvimento do capitalismo moderno através de uma série de instituições e dispositivos transcendentais; *c)* a uniformização de instituições como o Estado, o direito, a ciência; *d)* uma narrativa histórica linear e um pensamento transcendente; e *e)* a perspectiva de um universalismo europeu. E outra modernidade, que corre conjuntamente, pautada na contra-mão dos elementos que referimos. Nesta linha Negri e Hardt (2016), entendem a modernidade como duas, mesmo antes de sua compreensão a partir da razão, do iluminismo, do secularismo, etc. para os autores,

devemos entender a modernidade como uma relação de poder: dominação e resistência, soberania e lutas de libertação. Esta narrativa vai de encontro à narrativa padrão de que a modernidade surgiu na Europa para confrontar com o pré-moderno nas colônias, fosse ele entendido como bárbaro, religioso ou primitivo. “Não existe modernidade sem colonialidade”, sustenta Walter Mignolo, “pois a colonialidade é constitutiva da modernidade”. Ela é constitutiva na medida em que aponta a hierarquia no coração da modernidade. A modernidade, assim, não reside exclusivamente na Europa ou nas colônias, mas na relação de poder que abarca entre si. (NEGRI e HARDT, 2016, p. 83)

Neste sentido, com Mignolo (2007) pode-se dizer que: 1) não existe modernidade sem colonialidade, já que esta é parte indispensável da modernidade; 2) o mundo moderno/colonial (e a matriz colonial de poder) se origina no século XVI, e o descobrimento/invenção da América é o componente colonial da modernidade cuja face visível é o

Renascimento europeu; 3) O Iluminismo e a Revolução Industrial são momentos históricos derivados que consistem na transformação da matriz colonial de poder; 4) a modernidade é o nome do processo histórico no qual a Europa iniciou o caminho até a hegemonia e seu lado obscuro é a colonialidade; 5) o capitalismo está na essência da noção de modernidade e de seu lado obscuro, que é a colonialidade; 6) o capitalismo e a modernidade/colonialidade tiveram um segundo momento histórico de transformação depois da segunda guerra mundial, quando os Estados Unidos se apropriaram da liderança imperial que antes havia sido, em diferentes épocas, de Portugal/Espanha, França e da Inglaterra.

Podemos perceber, assim, que a modernidade (hegemônica), é fruto de um processo dialético, que tende a um sistema hierarquizado, uniformizador, universalizante, transcendente, que constituem estruturas e instituições de negação, ou de dominação do *comum*. É neste projeto de dominação de um sistema-mundo capitalista europeu, para utilizar os termos de Immanuel Walerstein (2007), que se constituem o Estado-nação, a soberania, o direito moderno, as teorias constitucionais, a República da Propriedade e todo o aparato político jurídico que torna enclausurado o *comum* como forma de organização social, econômica, jurídica, alternativa.

Assim, o processo de modernidade hegemônico, tem na constituição do Estado moderno, a formação de instituições fundamentais para o sistema econômico capitalista e que hoje apresentam crises profundas e que parecem insuperáveis, pelo menos de acordo com os modelos modernos hegemônicos. Dentre as instituições que o Estado moderno favorece estão o povo e a nação, uniformizados, normalizados por estruturas e dispositivos de poder; os bancos nacionais e as moedas nacionais; a burocracia estatal e a administração do sistema tributário; o controle da população, da produção agrícola e industrial; a polícia nacional; e os exércitos nacionais, responsáveis pela invasão do mundo pelas novas potências, garantindo com isto o suprimento de recursos naturais e mão de obra escrava e depois barata, para as economias capitalistas hegemônicas, etc..

Vamos analisar algumas dessas construções modernas, e seus antagonismos, para demonstrarmos como, de um lado, o *comum* torna-se cada vez mais absorvido pelas instituições modernas e, por outro, como ele emerge a partir de inúmeras resistências, lutas que estabelecem as brechas e fissuras no seio da própria modernidade que, hoje, no cenário biopolítico, parece oferecer as condições de possibilidade de um *comum* como efetiva alternativa contra-hegemônica capaz de atravessar

a modernidade. Enfrentaremos, assim, alguns pontos que julgamos fundamentais para esta demonstração, dentre os quais, a forma como, no campo de batalhas da modernidade, a luta social é central para suas modificações, tanto no que se refere às reais relações de poder, quanto às construções epistemológicas próprias destas estruturas. Assim, analisaremos inicialmente o processo de construção da modernidade interna à Europa e como se estabelece a relação dialética da modernidade externa à Europa, com os processos coloniais.

3.3 A DUPLA FACE DA MODERNIDADE EUROPEIA COMO CRISE E O SISTEMA MUNDO EUROCÊNTRICO: ENTRE A IMANÊNCIA E A TRANSCENDÊNCIA

Na linha do referencial teórico utilizado na presente tese, Antônio Negri e Michael Hardt (2012) compreendem a modernidade como resultados de um antagonismo inconciliável. Tanto no interior da Europa quanto no seu exterior. Abordaremos inicialmente as análises que repousam desde a perspectiva do pensamento Europeu, portanto dentro de um espaço-tempo definido e que se universaliza pela expansão europeia em seu processo de dominação e colonização. Neste sentido a modernidade é o conceito de uma crise que se estabelece dentro de um conflito entre forças imanentes “de desejo e associação de um lado, e a mão forte de uma autoridade que se impõe e faz cumprir uma ordem no corpo social” (2012, p. 87).

Boaventura Sousa Santos, também aborda em diversas de suas obras, ainda que sob outras perspectivas, diferentes das de Antônio Negri e Michael Hardt, o fato de que o projeto da modernidade se ancora em dois pilares: o pilar da regulação social e o pilar da emancipação social⁷². Nestas perspectivas, portanto, há uma dialética

⁷² O autor tem desenvolvido inúmeros estudos especialmente no âmbito da sociologia jurídica, através do qual entende como fundamento da modernidade ocidental a tensão entre regulação e emancipação social. Isso constrói, para ele o que chamou de “Pensamento abissal”, que separa dois lados da linha, sendo que o moderno hegemônico sobrepõe-se sobre as demais formas de pensamento. Algumas das obras em que o autor aborda estes temas são *Epistemologias do Sul* (2010), *Gramática do tempo: para uma nova cultura política* (2006), *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa* (2002), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (2003), *Conocer desde de el Sur: para una cultura política emancipatória* (2006), *De las dualidades a las ecologías* (2012), dentre outras. Abordaremos alguns aspectos que consideramos importantes da obra de

fundante da modernidade entre forças imanentes e forças transcendentais, cuja síntese é somente parcial, colocada de forma a apresentar uma mediação que, contemporaneamente, se mostra absolutamente frágil, conforme abordado no final do capítulo anterior. É neste sentido que Negri e Hardt afirmam que “a Europa e a modernidade não são construções unitárias nem pacíficas, mas, ao contrário, desde o início se caracterizam pela luta, pelo conflito, pela crise” (2012, p. 88).

Para demonstrar esta tese, os autores identificam três momentos na constituição do conceito de modernidade europeia, que encerram esta dialética entre as forças imanentes e transcendentais. A primeira delas, segundo os autores, é a descoberta revolucionária do plano da imanência, através da qual se busca romper com toda a transcendência de poder medieval e instaurar no âmbito das relações sociais o poder político e jurídico. A segunda, como um movimento de “contrarrevolução”, quando se opera a ressignificação da transcendência medieval, para uma transcendência moderna, como uma reação contra essas forças imanentes e a crise instaurada na forma de autoridade. Por fim, abordam o terceiro momento de constituição da modernidade como uma “resolução parcial e temporária dessa crise” com a formação do Estado moderno “como *locus* da soberania que transcende e medeia o plano de forças imanentes” (2012, p. 88). Neste último sentido, a construção do Estado e o conceito de soberania, são propriamente europeus e se estabelecem como evolução da própria modernidade, tornando-se a base fundamental para o eurocentrismo, para a república da propriedade, e para a sua universalização através do processo de colonização.

Estado e soberania se desenvolvem por intermédio da relação da Europa com o seu exterior, “e particularmente por intermédio de seu projeto colonial e da resistência do colonizado”. Mais que isso, esta análise torna possível compreender como se dá a ligação entre Estado, direito, soberania e capital, como instituições fundamentais para o que chamamos de enclausuramento do comum. Esse processo, conforme foi demonstrado no capítulo anterior a partir da leitura de Negri e Hardt sobre a obra de Foucault, se organiza justamente através dos mecanismos da sociedade disciplinar que, posteriormente, se modificará para assumir a forma da sociedade de controle, ou biopolítica.

O primeiro aspecto de construção da modernidade europeia se estabelece a partir de um projeto de libertação que corre contra as estruturas medievais, num processo efetivamente revolucionário que

rompeu com as estruturas anteriores de dominação e poder construídas a partir da transcendência medieval, estabelecendo o campo da imanência como produtor da própria vida. Conforme os autores, os “seres humanos se declararam donos da própria vida, produtores de cidades e de história [...] e propuseram o ser como terreno imanente de conhecimento e de ação” (HARDT e NEGRI, 2012 p. 89). Há, portanto, um movimento através do qual há uma invenção completa do pensamento, simultaneamente na política, na ciência, na arte, na filosofia e na teologia, demonstrando assim a radicalidade das forças em ação nesta fase inicial da modernidade europeia.

Antônio Negri e Michael Hardt (2012) lançam mão de diversos autores entre os séculos XIV e XV, onde se identifica, em meio às convulsões do fim da Idade Média, a potência do pensamento, na busca pela singularidade do ser, uma singularidade ontológica. Citam os autores Nicolau de Cusa, Pico Della Mirandola, Bovillos, em diversas passagens em que a originalidade e a coerência revolucionária desse conhecimento ontológico imanente se apresentam. No dualismo próprio deste tempo, por exemplo, citam a passagem de Pico Della Mirandola através da qual demonstram que “em vez de conceber um Deus distante e transcendente”, típico da tradição medieval cristã, “faz da mente humana uma máquina divina de conhecimento” (2012, p. 90), de modo que apresenta os primeiros rudimentos que apresentará Deus como resultado das relações imanentes, como aparece, posteriormente, em Espinosa⁷³.

Há, portanto, neste primeiro movimento da modernidade, uma travessia do conhecimento, de plano transcendente para um plano imanente, sendo este conhecimento humano, a partir das ciências, uma prática de transformação a natureza, especialmente após o projeto de Francis Bacon, que reorganiza esse conhecimento através do método dedutivo, de meditação, observação, argumentação, para tratar de realidades distantes e descobertas dos segredos ocultos da natureza. François Ost (1995) situa o pensamento de Francis Bacon como

⁷³ Espinosa, século XVII, pode ser considerado o filósofo da imanência, na sua expressão mais profunda. Opõe todas as formas de transcendência, Deus, governos, estados, povo, etc. O conceito de Espinosa sobre Deus é completamente imanente. Deus é um movimento permanente de tudo o quanto existe e está em ação. Há uma identidade completa entre Deus e natureza para Espinosa. Do mesmo modo, pensa a política como uma construção imanente da multidão, combatendo ferozmente o conceito de Povo de Thomas Hobbes, e se opondo a quaisquer formas transcendentais de governo.

fundante de uma construção antropocêntrica necessária no período em que o homem se vê despidido dos vínculos “estáveis” do imaginário medieval. É a partir de Copérnico e Galileu, com a inauguração de uma nova astronomia, matemática, racionalidade, que Francis Bacon se apresenta como “um dos primeiros autores a traçar um programa científico-político deste novo projeto de sociedade” (OST, 1995, p. 36).

François Ost entende este processo como parte da construção de um paradigma da artificialidade, e do ponto de vista ecológico absolutamente importante na ruptura homem-natureza no início da constituição do pensamento moderno Europeu. De fato, é um momento da ruptura do homem com a natureza idealizada, que será, depois, resignificado na modernidade hegemônica através de dispositivos teóricos que tornam praticamente impossíveis a re-ligação homem-cultura-Natureza.

No entanto, nesta primeira etapa da modernidade é fundamental se demonstrar o fato de que é aqui que se estabelece o plano da imanência como um projeto social, em que se retiram todas as mitologias medievais legitimadoras do poder e da estratificação social e política, colocando o destino das construções sociais nas mãos dos homens e, no mesmo ato, a “descoberta” da relação humana com a natureza. Em outras palavras, “o que há de revolucionário nesta série de desenvolvimentos filosóficos que vai do século XIII ao XVI é o fato de que os poderes de criação que anteriormente tinham sido consignados exclusivamente aos céus são agora trazidos para a terra. É a descoberta da plenitude do plano da imanência” (NEGRI e HARDT, 2016, p. 91).

Estas modificações na filosofia e na ciência, nos primórdios da modernidade europeia, apresentam também reflexos nas relações políticas, onde se opera um movimento de legitimação do poder e do direito não mais a partir das legitimações transcendentais, mas em relações prioritariamente imanentes, como é o caso de Maquiavel⁷⁴, que

⁷⁴ Maquiavel é considerado por muitos como um autor anômalo na história da filosofia, justamente porque não tem a preocupação de dialogar com a tradição da filosofia escolástica, mas de construir uma outra filosofia política, que decorre da análise das lutas materialmente expostas no seu tempo no que se refere à efetividade do poder. Como pensador da filosofia política, tem como problema criar um pensamento potente que impacte a realidade em seu tempo histórico, não opondo o poder ao pensamento, razão à força e, por isso, pode ser considerado um pensador do conflito. *Virtù x Fortuna*. Na obra *Discurso sobre a década de Tito Lívio*, estas questões ficam claras, especialmente quando Maquiavel refere que “na desordem, no tumulto, pode-se identificar uma nova ordem”. Neste sentido, apresenta-se também como um pensador que abre as

refunda a autoridade com base no humano e na ação da multidão. Neste sentido, os autores citam personagens como Guilherme de Occam, Marsílio de Pádua, Thomas More, para explicar os pensamentos de uma definição de república baseada não em princípios hierárquicos, transcendentais superiores, mas na imanência das relações da multidão de singularidades, ou no poder da vida e do trabalho naturais como a fundação dos arranjos políticos. A partir da descoberta da imanência, segundo eles, ao longo do caminho que vai da democracia das seitas protestantes até a filosofia de Espinosa, no século XVII, se constrói uma noção de incondicionalidade da democracia. Para os autores,

quando chegamos a Espinosa, na realidade, o horizonte de imanência e o horizonte da ordem política democrática coincidem completamente. O plano de imanência é aquele no qual a verdade da nova humanidade é determinada histórica, técnica e politicamente. Por esse fato único, por não haver qualquer mediação externa, o singular é apresentado como a multidão. (NEGRI e HARDT, 2012, p. 91)

Na obra de Espinosa podem-se encontrar elementos surpreendentemente atuais do ponto de vista das lutas contemporâneas, principalmente no que se refere às possibilidades constituintes do *comum* e ao poder constituinte⁷⁵. O que é interessante abordar neste momento é que esta primeira fase da modernidade pode ter em Espinosa seu auge, muito embora em termos cronológicos e ideológicos o século XVII já esteja imerso na modernidade que chamamos de hegemônica. No entanto, o limiar da modernidade humanista testemunha o surgimento de um materialismo absoluto, que rejeita toda e qualquer forma de transcendência ou representação, que se consolida e se aperfeiçoa na obra de Espinosa quando, conforme citado acima,

portas para o pensamento do poder constituinte da construção de uma liberdade a partir das oposições em luta, da criação de uma democracia através da análise positiva do tumulto da multidão, trazendo para o completo campo da imanência as relações políticas. Conforme Bruno Cava (2012) e Antônio Negri (2002).

⁷⁵Uma das obras fundantes para a compreensão do conceito de poder constituinte de Antônio Negri, é o resultado de profundas pesquisas realizadas por ele da obra de Espinosa, publicada sob o título de *A anomalia selvagem*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: ed. 34, 1993. Nela o autor descortina uma série de conceitos dentre os quais, multidão, democracia, modernidade, etc., lidos a partir da obra de Espinosa.

coincidem completamente o horizonte da imanência e o da ordem política democrática. Na ontologia proposta pelo autor de *Tratado teológico-político*, *Ética* e o derradeiro e incompleto *Tratado Político*, está presente a autoprodução do ser, da democracia e da felicidade, diretamente vinculados à ação que se desenrola de forma dinâmica na imanência das relações. Nas palavras de Bruno Cava

a ontologia de Spinoza parte de um ser ativo, produtivo, dinâmico, pleno, imanente, positivo, material, ser de uma causalidade absoluta e eficiente. Esse ser produz tudo o que existe e *se* autoproduz no mesmo processo. Ele é também a própria força produtiva, a essência atuante que tudo produz. É o que Spinoza chama de substância: uma só, indivisível, unívoca, impessoal, infinitamente infinita, potência absoluta, causa somente por si mesma, que funda o ser e ao mesmo tempo é a chave de sua própria inteligibilidade. A substância causa imediatamente tudo o que existe, é a causalidade plena e absoluta, a causalidade eficiente, simultaneamente o ser, o existir e o fazer. (CAVA, 2012, p. 116)

Ainda conforme Bruno Cava, “a ontologia spinozana transpira de política por todos os poros, uma política de baixo pra cima, uma política materialista que não separa razão e desejo” (2012, p. 115).

Contudo, esta modernidade encontra uma forte reação no sentido de buscar uma restauração da transcendência e obtenção do controle e da dominação. Por óbvio que este é um período em que estão postas inúmeras contradições, antagonismos e aberturas de possibilidades. As discussões sobre as melhores formas de governo, sobretudo no frutífero debate que se dá entre Espinosa e Thomas Hobbes quanto aos conceitos de povo e de multidão e a contenção do estado de natureza⁷⁶; as inúmeras insurreições e lutas no coração do movimento de apropriação primitiva do capital, com arranjos entre nobres e burgueses ascendentes de um lado, no cercamento das terras e elaboração de “leis sanguinárias”⁷⁷, e de outro e as organizações de camponeses, pequenos

⁷⁶ Duas obras chave para entender essa discussão entre os autores são *De cive* (Thomas Hobbes) e *Tratado Político* (Espinosa), onde ambos enfrentam o problema da multidão e do povo.

⁷⁷ Já falamos rapidamente, no primeiro capítulo, sobre as leis sanguinárias na

proprietários, pobres, enfim, uma multidão que representava a força de resistência a este processo numa perspectiva de manutenção dos costumes e das relações comuns e das terras comuns⁷⁸, etc.. Tempos conturbados, contraditórios, mas que se afirmou um movimento revolucionário em diversos seguimentos que derrubaram a velha ordem das hierarquias medievais. Portanto, neste primeiro movimento moderno, pode-se verificar que os movimentos teóricos estavam intrinsecamente ligados às mudanças práticas da realidade, determinando uma mudança paradigmática irreversível dentro da Europa.

Esta modernidade que se inicia revolucionária e potencialmente emancipadora do humano, destruindo as relações com o passado e estabelecendo a imanência do novo paradigma do mundo e da vida, determinando uma nova subjetividade e novas formas de relação com a natureza, encontra, no entanto, uma forte resistência. Esta resistência decorre de uma segunda corrente que, se não pode mais resgatar as formas de hierarquia anteriores, se esforça em transformar essas estruturas novas, imanentes, baseadas nas próprias relações humanas, em estruturas hierárquicas e de poder. Nas palavras de Negri e Hardt (2012), a revolução da imanência “produziu uma guerra”, uma “contrarrevolução através de uma iniciativa cultural, filosófica, social e política que, por não poder voltar ao passado nem destruir as novas forças, procurou dominar e expropriar a força dos movimentos emergentes” (2012, p. 92). Trata-se, aqui, de “transplantar a nova imagem da humanidade para um plano transcendente”, relativizando as capacidades da ciência e bloqueando o poder constituinte imanente da multidão. “O segundo modo da modernidade joga um poder constituído transcendente contra um poder constituído imanente, ordem contra desejo, assim, a Renascença terminou em guerra – guerra religiosa, social, civil” (2012, p. 92).

apropriação primitiva do capital. Marx, na obra *O Capital*, faz uma ampla análise sobre estes decretos e leis, no capítulo XXIV, item 3, intitulado *Legislação sanguinária contra os expropriados, a partir do século XV. Leis para rebaixar os salários*.

⁷⁸ Na nota nº 50, no capítulo anterior, fez-se referências às diversas resistências presentes neste período, com apoio na obra de Dardot e Laval (2015). Acrescentamos, ainda, que as revoltas datam desde antes. Durante o medievo, quando se inicia de forma descontínua e de acordo com cada localidade, os processos de imposição de forças e expropriações dos camponeses, uma série de revoltas. Delas, são exemplos as *jacqueries* francesas, nos ferozes levantes camponeses que ocorreram entre os séculos XIV e se estenderam, em dimensões e violências diversas, até o século XVII.

Este jogo entre poder constituinte e do poder constituído irá nos dar a origem de toda a teoria moderna do constitucionalismo, realizado a partir do atravessamento da luta de classes que, na gênese do capitalismo, demanda uma nova ordem de exploração, dentro de uma lógica que leva juntos sinais de progresso e de reação. A costura irá se estabelecer entre Estado, direito, capitalismo, soberania, necessita que o poder constituinte seja transcendentalizado, e encerrado, ou pelo menos neutralizado, através do restabelecimento de ideologias de comando e autoridade, construídas com o discurso do medo, da redução de incertezas, da segurança jurídica, etc. Portanto, esta segunda corrente de disputa sobre o paradigma da modernidade torna-se, paulatinamente, hegemônica, criando as instituições antes referidas, de identidades, exclusões, uniformizações, em instituições que passam a ser criadas na perspectiva transcendental como forma de mediação para a contenção da explosão revolucionária da imanência. A revolução encontra, assim, seu *termidor*⁷⁹ (NEGRI, 2002).

O jogo de forças que se estabeleceu especialmente no campo filosófico-político, deslocou esta disputa para dentro do conceito de modernidade, que passa a ser definida, assim, como “uma crise nascida do conflito ininterrupto entre as forças imanentes, construtivas e criadoras e o poder transcendente que visa a restaurar a ordem” (NEGRI e HARDT, 2012, p. 94). Mas esta crise foi contida, abafada, eclipsada embora tenha permanecido, por muitas vezes, subterrânea⁸⁰. Essa

⁷⁹ Voltaremos a tratar do *termidor* quando enfrentarmos o problema do novo constitucionalismo latino americano e seu poder constituinte. No entanto, cabe aqui, explicar que o termo utilizado por Negri refere-se justamente à juridicização da revolução, colocando nela um termo. Um fim. Nas palavras de Negri (2002, p. 9) “o poder constituinte como poder onipotente é, com efeito, a própria revolução [...] é certo, porém, que a revolução e o poder constituinte não podem ser juridicizados a não ser na forma do Termidor: o problema do liberalismo francês, durante toda a primeira metade do século XIX, continuará a ser o de terminar a revolução”. Mais adiante o autor refere que “os usos ativo e passivo do verbo “terminar” estão em jogo: término como consumação, término como encerramento – em torno destas variantes o “poder constituinte” torna-se conceito, deve terminar de produzir os seus efeitos ou deve ser levado a termo.” (2002, p. 330)

⁸⁰ Neste sentido, Hardt e Negri apontam que este conflito permanece sempre presente, “de um lado, o humanismo renascentista deu início a uma noção revolucionária de igualdade humana, de singularidade e comunidade, cooperação e abundância, que ressoou com forças e desejos que se estenderam horizontalmente pelo globo, reforçada pela descoberta de outras populações e

contenção se deu principalmente a partir de um discurso linear sobre a construção da modernidade como a vitória da “civilização” contra a “barbárie”, contra os povos não civilizados, etc., construindo-se, assim, rígidas estruturas de contenções do renascentismo humanista. Essa contenção tem relação direta com todo o processo de construção de subjetividade moderna que se inicia a partir do processo de acumulação primitiva do capital, que analisamos no capítulo anterior. É em razão desta grande força que surge com o capitalismo mercantilista, entre os séculos XV e XVII, que esse processo “contrarrevolucionário” da modernidade se consolida e torna-se hegemônico.

É necessário conter a série de revoltas, revoluções, guerras que se estabeleceram neste período na Europa. Como vimos anteriormente, os processos não são pacíficos e encerram uma série de rebeliões, desordens, tumultos. Portanto, o projeto contrarrevolucionário à revolução do humanismo moderno, passa a se constituir tanto no plano filosófico, quanto científico e político, num movimento de transcendentalização das forças imanentes. No mesmo projeto se dá a expansão europeia, com a “descoberta” de outros povos (de seu “outro” não Europeu, do seu “lado de fora”, “bárbaro”, “não civilizado”) e seu processo de dominação e expansão mercantil capitalista, abrindo-se para a construção do “sistema-mundo” eurocêntrico. Neste sentido,

no século XVII, o conceito de modernidade como crise estava definitivamente consolidado. O século começou com a queima de Giordano Bruno na fogueira, e, prosseguindo, viu monstruosas guerras civis eclodirem na França e na Inglaterra; e acima de tudo testemunhou o horrível espetáculo dos trinta anos da guerra civil alemã. Ao mesmo tempo, a conquista europeia das Américas e o massacre e a escravização de suas

outros territórios. Por sua vez, entretanto, o mesmo poder contrarrevolucionário que buscava controlar as forças constituintes e subversivas dentro da Europa também começaram a perceber a possibilidade e a necessidade de sujeitar outros povos à dominação europeia. O eurocentrismo nasceu como reação à potencialidade de uma recém-descoberta igualdade humana; foi a contrarrevolução em escala global. aqui também o segundo modo da modernidade assumiu o controle, mas, ainda uma vez, não de forma definitiva. A modernidade europeia é, desde o princípio, uma guerra em duas frentes. O domínio europeu está sempre em crise – a mesma crise que define a modernidade europeia” (2012, p. 94-95)

populações nativas prosseguiram com intensidade crescente. Na segunda metade do século, o absolutismo monárquico parecia impedir definitivamente o curso da liberdade dos países da Europa continental. O absolutismo buscava reparar o conceito de modernidade e livrá-lo da crise que o define como exibição de um novo arsenal de transcendentais. Ao mesmo tempo, fora da Europa a conquista lentamente deu lugar ao colonialismo, e a precária busca de ouro, riquezas e pilhagem foi gradualmente substituída por exclusividades comerciais, formas estáveis de produção e pelo tráfico de escravos africanos. (HARDT e NEGRI, 2012, p. 95)

Neste conflito interno na Europa, portanto, é que se estabelecerá um processo destinado a diversas construções das estruturas transcendentais modernas, que tem início na formação de uma epistemologia moderna hegemônica, e os correlatos processos de separação do homem e natureza, uniformização de valores e comportamentos, com a consequente exclusão dos “outros” (não europeus, não proprietários, não cidadãos, etc.) através da subalternização, a linearidade histórica, o universalismo europeu, a construção do indivíduo, principalmente através de mecanismos como o Estado, a soberania, e o direito⁸¹. Enfim, todas as estruturas e dispositivos que vão compor a barreira de contenção contra um *comum* que se apresentou como potência na revolução da imanência presente no humanismo renascentista, em suas noções revolucionárias de igualdade humana, singularidades, cooperação e comunidade, e que foi enclausurado por esse movimento da modernidade que se tornou hegemônico e que se construiu com base nos anseios Iluministas e da razão instrumental.

Iremos traçar, em linhas breves, algumas considerações sobre estes processos, iniciando pelas construções epistemológicas da modernidade, passando pelos processos de separação homem e natureza,

⁸¹ Antônio Carlos Wolkmer refere que se forma aqui um padrão de juridicidade e que atingirá hegemonia, através de um processo gradativo “mediante a racionalidade lógico-formal centralizadora do Direito produzido unicamente pelo Estado e seus órgãos (doutrina do monismo jurídico), enquanto referencial normativo da moderna sociedade ocidental, a partir dos séculos XVII e XVIII” (2001, p. 30)

a construção da lógica binária subalterna (a construção do “outro”), para enfim tratarmos dos processos referentes às formações político-jurídicas que redundarão no eclipse completo do comum, conforme referido no capítulo anterior, com a consolidação do Estado, da Soberania, da economia e direito modernos.

3.3.1 O aparelho transcendental e o pensamento moderno

Conforme Antônio Negri e Michael Hardt (2012), este projeto contrarrevolucionário teve por objetivo resolver a crise da modernidade, principalmente pelos desdobramentos do Iluminismo, que buscou dominar a ideia de imanência sem reproduzir os dualismos medievais, a partir de “um maquinismo transcendental capaz de disciplinar uma multidão de sujeitos formalmente livres”. O dualismo próprio do *ancien régime* teve de ser substituído por um dualismo funcional, “e a crise da modernidade acabou sendo resolvida com mecanismos adequados de mediação”, para evitar, de todas as formas que “a multidão fosse entendida, à la Spinoza, numa relação direta e imanente com a divindade e a natureza, como o produtor ético da vida e do mundo” (2012, p. 96). Essa mediação foi realizada, portanto, com o recurso de uma razão instrumental que constituiria um filtro entre as relações natureza e experiência, o conhecimento humano através do filtro do intelecto e a ética das relações somente apreendidas através da moral esquematizada através da razão. Em outras palavras, a razão e a ciência passam a ser construídas a partir de um mundo das ideias, onde a verdade estaria distante das relações materiais do mundo da vida.

Desse modo, a modernidade se fez na desincorporação e reincorporação⁸² (BECK, 1997) de alguns traços daquilo que foi

⁸² Ulrich Beck, teórico da chamada modernidade reflexiva e da sociedade de risco, entende que o movimento dinâmico que se inaugura na modernidade, compreendido a partir de sua leitura de Marx, constitui-se na desincorporação, em um primeiro momento, e na reincorporação, em um segundo, das formas que as sociedades anterior e posterior se estabelecem. Assim, para o autor, o que ele chama de modernização simples ou ortodoxa significa “primeiro a desincorporação e, segundo, a reincorporação das formas sociais tradicionais pelas formas sociais industriais (...) e a modernização reflexiva significa primeiro a desincorporação, e segundo, a reincorporação das formas sociais industriais por outra modernidade” (1997, p. 12). Lançamos mão aqui do recurso da desincorporação e reincorporação porque entendemos que reflete bem as passagens que se operam nas ressignificações dentro da dinâmica moderna.

considerado na França como *ancian regimen*. Em outras palavras, algumas instituições e conceitos foram re-significados, sobre tudo na filosofia, na política e no direito, mas também nas relações econômicas⁸³. Essas re-significações, no entanto, acabam por restabelecer, no campo da modernidade humanista imanente, um dogma que se encontra na origem do pensamento ocidental e que constrói uma série de dispositivos de pensamento que enclausuram tanto o *comum*, quanto qualquer forma de pensar e agir que não esteja em conformidade com certo modo de pensar hegemônico.

Michel Onfray (2010), afirma que a historiografia filosófica dominante é caracterizada pelo pensamento mágico reproduzido pelos “apóstolos da razão pura e da dedução transcendental” (2010, p. 3), através de fábulas e mitos que, de tanto serem repetidas, “se tornam verdades e palavras de evangelho”. Segundo o autor, toda a historiografia dominante na filosofia, “procede de um *a priori* platônico em virtude do qual o que procede do sensível é uma ficção”. É, assim, na alegoria da caverna que estaria presente a tendência hegemônica de que a única realidade seria invisível, só atingida através dos filtros do intelecto e da razão, que nos acompanha ao longo da formação da modernidade.

Nas dobras da história, na intromissão de conceitos e re-significações, o mito platônico ancora, de maneira profunda, o pensamento cristão ocidental que fundamenta o pensamento político-teológico ocidental e, posteriormente, a “era da razão”. Neste sentido

Com base no princípio crístico, redige-se uma história da filosofia destinada a celebrar a religião da Ideia e do idealismo. Sócrates como messias, morto porque encarnava a revelação filosófica inteligível; Platão como apóstolo, se não como são Paulo da causa inteligível: a filosofia idealista, eis a religião revelada da Razão ocidental. Em

⁸³ Podemos citar como exemplos dessas re-significações, na Política, o conceito que se formará de soberania do Estado a partir da lógica absolutista do Rei (até o medievo a legitimação se dava a partir da Igreja e passa a estabelecer racionalmente a partir do contrato); no campo do direito a reincorporação de diversos dispositivos medievais e antigos, para estabelecer os novos critérios sobre os quais se constituem os direitos de propriedade, agora deslocados das características naturais e divinas, para o campo das relações sociais, paralelo à modificações da economia mercantil, que estabelece uma série de instrumentos baseados nas troca medievais, etc.

consequência, o cômputo é estabelecido a partir de Sócrates: antes dele, depois dele, pré-socráticos, pós-socráticos. [...] Assim, o cristianismo que se tornou religião e filosofia oficial, afasta o que incomoda sua linhagem – o materialismo abderita, o atomismo de Leucipo Demócrito, Epicuro e os epicurismos gregos e romanos tardios, o nominalismo cínico, o hedonismo cirenaico, o perspectivismo e o relativismo sofista – e privilegia o que pode passar por propedêutica à nova religião: o dualismo, a alma imaterial, a reencarnação, a desconsideração do corpo, o ódio à vida, o gosto pelo ideal ascético, a salvação ou danação *post-mortem* dos pitagóricos e platônicos convêm às mil maravilhas. (ONFRAY, 2010, p. 7)

Mais especificamente no que atinge as questões políticas e ciência, e principalmente a definição da ciência como “a politização das ciências pela epistemologia”, Bruno Latour (2004, p. 27) refere que “no Ocidente, nos tornamos, ao longo dos tempos, herdeiros de uma alegoria que definiu as relações da ciência e da sociedade: a caverna”. Analisando o mito platônico, Latour indica duas rupturas radicais entre sociedade e ciência. Na primeira, a caverna significa “a tirania social, da vida pública, da política, dos sentimentos subjetivos, da agitação vulgar”, de onde o homem sábio deve-se retirar para a obtenção da verdade. A segunda ruptura ocorre quando, detentor da verdade e das leis “não feitas pela mão do homem”, o sábio retorna à caverna “a fim de aí por ordem, pelos resultados indiscutíveis que farão cessar o falatório indefinido dos ignorantes” (LATOUR, 2004, p. 28).

Essa ruptura platônica atinge diversos graus de sofisticação, sobretudo quando, como defende Latour (2004), se estabelece um corte entre as “questões ontológicas” e as “questões epistemológicas”, ou a vida social, pública, das relações materiais e as suas representações através de uma ciência que as tomam como objeto. Esta epistemologia, que seria encarada como o conhecimento do conhecimento, serviria para legitimar, do ponto de vista político, uma forma de ciência. Nas próprias palavras de Bruno Latour,

esta forma de epistemologia não tem, por finalidade, de forma alguma, *descrever* as ciências, contrariamente ao que a epistemologia

poderia fazer entender, mas *evitar* toda interrogação sobre a natureza das complexas ligações entre as ciências e as sociedades, pela invocação da Ciência como única salvação contra o inferno social. (LATOUR, 2014, p. 31)

Nesta perspectiva, o mito da caverna funcionaria como a legitimação a partir de uma constituição que organizaria a vida pública em duas esferas, ou câmaras. Latour (1991), na obra que trabalha a chamada antropologia simétrica, vai entender que com esta construção de epistemologia se permite compreender o processo pelo qual se dá a substituição da oposição do conhecimento e do poder, da natureza e da sociedade, a partir de uma operação prévia de distribuição dos “direitos e dos deveres dos humanos e não-humanos”. Eis a constituição permitida pelo mito da caverna, que não se trata, astutamente, de “opor o mundo das sombras àquele da realidade, mas de *repartir os poderes*, inventando, ao mesmo tempo, uma certa definição de ciência e uma certa definição de política⁸⁴.” (2004, p. 33)

A principal obra, o marco estratégico dessa construção moderna transcendental, é realizada pelo pensamento de René Descartes que restabeleceu e reorganizou essa ordem transcendente, ao fazer da razão o terreno exclusivo e próprio da mediação entre Deus e o mundo, restabelecendo o dualismo entre experiência sensível e pensamento. Desse modo, conforme Michel Onfrey (2010) é possível o retorno do teológico para o mundo sensível. Ou, nas palavras de Negri e Hardt, volta-se, com Descartes, “a propor uma teologia no terreno que os humanistas tinham limpado, e seu maquinismo é, decididamente, transcendental”, (2012, p. 98). Não se pode desconsiderar que Renè Descartes encontra-se na raiz do movimento que passa a ser chamado de Iluminismo, que está na base da construção de toda ideologia liberal-burguesa, ao qual praticamente toda a formulação filosófica posterior será atraída. Este movimento transcendental, especialmente a partir do método cartesiano, aponta para a dicotomia sujeito-objeto de modo profundo, neste espaço em que, econômica, política e juridicamente se consolida a fase da apropriação primitiva do capital, com a ruptura

⁸⁴ Trataremos mais adiante desta tese sobre as questões constitucionais da perspectiva da ecologia política, com a crítica necessária e possível a partir desta concepção. Por ora, no interessa a análise da *epistemologia política*, de Bruno Latour, para demonstrar como o pensamento idealizado e transcendental se estabelece como uma das formas de construção teológico-políticas do *bem comum*.

central entre homem-natureza. A natureza passa a ser, assim, objeto e o ser racional (transcendental) o sujeito.

É neste movimento que se desdobra do Iluminismo que se verificará a simbiose entre o trabalho intelectual e as retóricas institucionais, políticas e científicas que se tornam hegemônicas obliterando outras formas possíveis, abertas pelo renascentismo humanista. Da cisão fundamental construída por Descartes entre *res extensa* e *res cogitans*, tem-se a marca, o modelo pelo qual se estabelecem as demais formações conceituais, como a formalização da política, especialmente naquilo que será traduzido como república da propriedade, a ciência e a técnica como forma de obter lucro, os instrumentos de controle e pacificação social através da instauração de uma autoridade através do Estado e do direito, etc. Muito embora em cada um destes campos tenhamos desenvolvimentos históricos específicos, a transcendentalização operada por Descartes está, irrefutavelmente em sua base, através do relato predominantemente europeu. O pensamento europeu, e esta modernidade que se torna hegemônica, traz como uma das suas principais características, este pensamento transcendental totalitário, que será encontrado, como apontam Negri e Hardt (2012), até mesmo em Kant e Hegel, como o coroamento final deste projeto de mundo europeu.

Conforme os autores, “a mediação que Descartes invocou em sua reafirmação do dualismo é hipostasiada por Kant, não na divindade, mas, ainda assim, numa crítica pseudo-ontológica – numa função ordenadora da consciência e num apetite indistinto da vontade” (2012, p. 98). Em Kant, sobretudo, coroa-se esse pensamento pela busca da razão e da descoberta do próprio sujeito, a partir de uma apologia do transcendental como o único e exclusivo horizonte de conhecimento e ação, é a partir das ideias que o mundo se constrói, num plano não imanente, mas absolutamente transcendente.

Diversas correntes e linhas de pensamento tentaram opor-se a esta visão, sobretudo kantiana. Um dos mais expressivos foi o pensamento de Hegel que, no entanto, conforme a leitura de Negri e Hardt, muito embora tenha buscado resgatar o plano da imanência através da dialética, acaba por traçar um horizonte imanente cego, profundamente europeu, revelando o que estaria implícito no movimento contrarrevolucionário do Iluminismo europeu. Em Hegel, toda dialética seria reduzida à síntese e, ao fim e ao cabo, ao ordenamento, à acomodação, à mediação. E, neste sentido, a dicotomia entre sociedade civil e Estado seriam fundamentais na história do pensamento hegeliano. É lapidar e contundente o comentário de Negri e

Hard (2012), na crítica ao pensamento de Hegel, afirmando que “é impossível não relacionar a recuperação filosófica do *Outro* feita por Hegel dentro do espírito absoluto e sua história universal, que vai de povos menores a seu cume na Europa, com a violência bem real da conquista e do colonialismo europeus” (2012, p. 100). Seria, por fim, a partir do Estado que tudo, em Hegel, seria mediado, como expressão máxima da razão moderna⁸⁵.

Nesta trajetória, o projeto idealista de transcendentalização, principalmente do ponto de vista epistemológico na ciência e na filosofia política e jurídica, estaria completo com Hegel. Isso leva Negri a seguinte afirmação:

Em primeiro lugar, assumimos o moderno como definição e desenvolvimento de um pensamento totalizador que assume a criatividade individual e coletiva para reinscrevê-la na racionalidade instrumental do modo de produção capitalista do mundo. A dialética idealista, na forma inventada por Descartes, desenvolvida na grande metafísica

⁸⁵ Alguns trechos do próprio Hegel, extraídos de seu livro *Elementos para a Filosofia do Direito*, são ilustrativos dessas afirmações: “O Estado é a realidade da Ideia da ética. É a mente ética na qualidade de vontade substancial manifesta e revelada para si mesma, conhecendo-se e pensando-se, realizando o que sabe e na medida em que sabe” (MORRIS, 2002, p. 322), ou ainda: “O Estado é absolutamente racional, visto que é a realidade da vontade substancial que ele possui na autoconsciência particular, uma vez que a consciência foi elevada à consciência de sua universalidade. Essa unidade substancial é um fim absoluto e inabalável em si, em que a liberdade adquire seu direito supremo. Por outro lado, esse objetivo final tem direito supremo em relação ao indivíduo, cujo dever supremo é ser um membro do Estado. [...] O Estado é a realidade da liberdade concreta. Mas liberdade concreta consiste em que a individualidade pessoal e seus interesses particulares não apenas alcancem seu desenvolvimento completo e ganhem reconhecimento explícito para o seu direito (como ocorre na esfera da família e da sociedade civil), mas, em primeiro lugar, que também passem de sua própria vontade para o interesse do universal” (MORRIS, 2002, p. 323)

moderna e concluída por Hegel, representa o esquema desse processo totalizador. Sua tradução política é exaltada pela tradição absolutista, de Hobbes a Rousseau e Hegel – um absolutismo firme e estável, cuja única finalidade é construir a política como transcendência da multidão e o poder com consumação da potência. (NEGRI, 2002, p. 447)

Enrique Dussel (1993) empreende, ainda que de forma um pouco diversa da realizada por Negri e Hardt, a mesma crítica ao pensamento Kantiano e Hegeliano como marco do eurocentrismo, de uma Europa tendente a se expandir a partir de seu “eu”, para colonizar o “outro”. O “ego” europeu, assim, estaria resumido na *História universal* hegeliana, através da qual o desenvolvimento da história universal é um processo cujo fim absoluto é a Europa. É dizer, em outras palavras, que para Hegel o único modo de se pensar a emancipação e o desenvolvimento do homem, a liberdade, a razão, enfim, o destino da história universal tendente à “auto-realização de Deus”, se dá através do Iluminismo europeu, e somente ele. Vê-se, aqui, a partir das transcendentalizações que se operam, a construção de outra característica marcante da modernidade hegemônica: o encobrimento do outro não europeu.

É nessa perspectiva que podemos lançar mão das pesquisas de Boaventura Sousa Santos⁸⁶ (2007, 2010a, 2010b), através das quais estabelece a criação, a partir dessa fase da modernidade e das produções ideais e transcendentais do mundo e das subjetividades modernas, do que chama de *sociologia das ausências*. Para o autor a sociologia das ausências é uma forma de investigação através da qual se pretende visualizar as profundas divisões e exclusões que o pensamento

⁸⁶ Registre-se que embora Boaventura Sousa Santos e os autores utilizados em nosso referencial teórico não comunguem do mesmo campo de análise crítica, todos eles representam, em sentido amplo, análises críticas tendentes à discussões referentes à emancipação, à constituição de uma nova sociedade, etc. Por esta razão, embora pareça estranho misturar as tradições críticas, conforme referimos anteriormente ao tratar de Milton Santos, estamos a utilizar de uma forma heterogênea, caminhos que possam convergir na crítica à modernidade e à compreensão do comum. Além disso, as pesquisas de Boaventura Sousa Santos no âmbito da crítica ao colonialismo e à colonialidade, bem como do constitucionalismo latino-americano, tem se mostrado muito promissoras no sentido de emergência de outras epistemologias que ganham visibilidade e voz nos processos de emancipação.

hegemônico europeu criou a ponto de encobrir, excluir, outras formas de pensamento e de percepção do mundo, que se tornam marginalizadas por este movimento. Nas palavras do próprio autor:

Por la sociología de las ausências entiendo la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales. [...] La no-existencia es producida siempre que una certa entidade es descalificada y considerada invisible, no-inteligible o desechable. No hay por eso una sola manera de producir ausência, sino varias. Lo que las une es una misma racionalidade monocultural. Distigo cinco modos de producción de ausência o no-existencia: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril. (SANTOS, 2010, p. 37)

Deste modo, a lógica moderna iluminista, transcendentalizando as relações humanas a partir de instrumentos uniformizadores, constrói um aparato complexo de situações que tornam invisíveis, ausentes, os outros não europeus, outras formas de conhecer que pulsavam vivas e desejantes nos primórdios da modernidade humanista com a descoberta do plano da imanência.

Assim, do ponto de vista de Boaventura Sousa Santos, a produção ou a construção das ausências, na determinação do *outro* não europeu, irá se produzir a partir do desdobramento de cinco modos de *monocultura*. A primeira apontada por SANTOS (2010b), a *monocultura do saber* é baseada na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos e universais de verdade e qualidade estética, através da qual a modernidade eurocêntrica concebe uma única forma de conhecer a verdade. Tudo que o cânone não reconhece é considerado como inexistente, assumindo a forma de ignorância ou de incultura.

Na segunda, *Monocultura do tempo linear*, a história tem sentido e direção únicos e conhecidos: progresso, modernização, desenvolvimento, crescimento, etc.. Na frente do tempo linear, estão os países centrais do sistema-mundo europeu, como avançados, direcionadores do movimento da história. Assim, essa lógica produz a

não existência na medida em que reconhece o outro como atrasado, não contemporâneo, primitivo, selvagem, não desenvolvido.

A terceira forma de monocultura construída, conforme Boaventura Sousa Santos é a da naturalização das diferenças, através de uma lógica de classificação social, que consiste na distribuição das populações por categorias que naturalizam as hierarquias que se fundam nessa modernidade de instituições transcendentais. Para o autor, ao contrário do que acontece com a lógica capital/trabalho a classificação social se baseia em atributos. A relação de dominação é consequência e não causa dessa hierarquia, com algumas classes sendo consideradas hierarquicamente superiores às outras. Para usarmos o exemplo de Deleuze e Guatarri (2008, p. 52)⁸⁷, ao tratar da relação entre maioria e minoria, essa relação de dominação e hierarquia se dá a partir do padrão “homem branco, adulto, masculino, europeu, heterossexual”.

Outros dois modos de monocultura fundantes dessa modernidade europeia hegemônica, para Boaventura Sousa Santos, são o que denominou de *Escala dominante e monocultura de produtividade do modo capitalista*. Segundo esta lógica da escala dominante, a modernidade ocidental desconsidera todas as demais formas possíveis “fora da escala” que aparecem sob as formas principais do universal e do global. O universalismo é a escala das identidades ou das realidades que se reforçam independentemente de contextos específicos, excluindo, como dominantes estes contextos. Entendemos esta universalidade como o auge da transcendência na medida em que os padrões e os conceitos se estabelecem de forma absolutamente abstrata, afastando-se das realidades concretas. O caráter global, vinculado à universalização, tende a aprisionar as identidades locais como particulares, específicas, que apesar de suas diferenças devem se adaptar às questões universais e

⁸⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo, Ed 34, 2008. V. 2. Os autores abordam a relação entre maioria e minoria como uma das formas de naturalização da diferença, demonstrando que tais diferenças não são aferidas de maneira quantitativa. Segundo os autores, “A noção de *minoria*, com suas remissões musicais, literárias, linguísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. *Minoria* e *maioria* não se põe apenas de uma maneira quantitativa. *Maioria* implica em uma constante de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. [...] É evidente que o homem tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais, etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante e uma vez na variável de onde se extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e de dominação, não o contrário”.

globais, sendo elas incapazes de alternativas a esses modos universais e globais.

Quanto à monocultura da produtividade do modo capitalista, Boaventura Sousa Santos entende que toda a formulação do pensamento hegemônico europeu está baseada no crescimento e desenvolvimento econômico como um objetivo racional inquestionável. Este, segundo ele, se aplicaria tanto a natureza quanto ao trabalho humano. “A natureza produtiva é a natureza maximamente fértil dado o ciclo de produção, e o trabalho produtivo é aquele que maximiza a geração de lucro” (SANTOS, 2010b, p. 39). A não existência o outro, aqui, é produzida sob o signo do improdutivo, o desqualificado profissionalmente, a natureza estéril. Segundo o autor, estaríamos assim diante da produção de ausências, ou de não existências produzidas e legitimadas pela razão eurocêntrica dominante: o ignorante, o residual, o inferior, o local, o particular e o improdutivo.

Boaventura Sousa Santos irá demonstrar o antagonismo desta sociologia das ausências a partir da sociologia das emergências, num contexto de surgimento das Epistemologias do Sul e da ecologia de saberes. Mais adiante enfrentaremos estas questões. Cabe-nos, agora, perceber que tanto interna quanto externamente, a Europa, como referência da universalização do pensamento moderno hegemônico, foi mergulhada, desde o início, em uma crise gerada por seus antagonismos irreduzíveis. Muito embora essa forma de modernidade tenha se tornado hegemônica, seguiram encobertas, como que no “subsolo” da modernidade, o movimento de emancipação, cooperação, dos projetos iniciais de modernidade pautada no plano da imanência, das relações materiais, de outras formas possíveis de socialidade, que poderão ser visíveis a partir da *Epistemologia do Sul*.

As revoltas da multidão, eventos revolucionários em diversos períodos, demonstra essa força viva que, mesmo contida, insiste em emergir de tempos em tempos, quando rompe em alguns momentos a sua contenção representativa. É justamente neste sentido que os dispositivos epistemológicos do “norte” (para utilizar a expressão de Boaventura Sousa Santos em contraste com Epistemologia do Sul), foram necessários neste projeto de modernidade hegemônica para a formação de dispositivos de segurança, domesticação, organização desta tensão permanente. É a partir desse período, portanto, que se consolidarão os conceitos de Estados nacionais, soberania e de direitos modernos, principalmente a através dos processos constitucionalistas da modernidade. Todos eles pautados em uma ideia de representatividade, de pacto através dos quais os sujeitos alienam a sua potência para um

transcendente.

Portanto, do que até aqui analisamos, resulta clara que a contenção da “primeira” forma de modernidade (da imanência), tratou-se, sobretudo, de uma contenção política, respaldada pelo capitalismo que surgia e demandava segurança política e jurídica. Nestes movimentos é que se encontrarão os outros *enclosures* do comum, nas outras dicotomias, agora político-jurídicas da sociedade moderna: sociedade civil/Estado soberano; esfera pública/esfera privada, poder constituinte/poder constituído, etc., para a implementação desse projeto de “modernidade hegemônica” e a produção de ausências.

Para o objeto da presente tese, nos interessa abordar as formas de contenção do *comum* a partir da consolidação do Estado “moderno” e do conceito de soberania, como forma de conter a multidão através de dispositivos teóricos contratualistas do estado de natureza, do povo, da vontade geral, e do poder soberano, e todo aparato teórico que se constrói a partir daí.

Com efeito, a partir de uma concepção de estruturas institucionais modernas calcadas num idealismo jurídico-político, que a barragem de contenção do *comum* se estrutura de forma definitiva. Inicialmente a partir dos projetos justanaturalistas modernos e, posteriormente, a partir de análises positivistas, especialmente no âmbito do direito e da política. Tanto em uma, quanto em outra, percebe-se a construção do aparato ideológico liberal-burguês necessário para o controle e dominação para o pleno desenvolvimento das relações de propriedade do capital, que em certa medida será posto em dúvida pelos movimentos do novo constitucionalismo latino americano.

3.3.2 As estruturas transcendentais do poder moderno: Estado-nação e soberania como *enclosures* do comum

O caminho percorrido entre os séculos XV e XVIII na Europa constituiu-se através de profundas lutas, antagonismos, combate de formas de perceber o mundo e as relações humanas, num campo de batalhas entre duas modernidades. A primeira, fundada no renascimento, buscando a construção de saberes e de relações políticas e jurídicas pautadas no plano da imanência, com propostas emancipadoras do humano e, portanto, potencialmente constitutiva do *comum*, e a segunda, antagonista da primeira, buscando formas e instituições de contenção do tumulto, da desordem, mas também das composições imanentes possíveis que se abriam neste período, buscando sistematizar as relações sociais reinventando o plano da transcendência, agora fixada sobre todo

o aparato humanista aberto pela primeira modernidade. A segunda modernidade, necessária para o florescimento e a dominação do capital e do pensamento liberal-burguês, se apropria do plano da imanência, e, neste jogo de forças que emergem neste período, se afirma como forma hegemônica de modernidade e busca, através de diversos dispositivos, encontrar a síntese dessa dialética estabelecida através da criação de instituições de mediação.

Um dos principais conceitos que se estabelecem na construção das transcendências modernas neste processo de enclausuramento das singularidades libertas da multidão, que representavam instabilidade, ameaça à segurança e à ordem⁸⁸ do capitalismo ascendente é no campo político-jurídico o de soberania. Este conceito forjado sob o sigo da ordem, da segurança, principalmente construído sob o discurso do medo: medo da morte, medo do caos, medo dos bárbaros, medo dos outros. Neste sentido, Negri e Hardt afirmam:

A política reside no centro da metafísica porque a moderna metafísica europeia surgiu em resposta ao desafio das singularidades libertadas e da constituição revolucionária da multidão. Funcionou como arma essencial do segundo modo da modernidade, na medida em que forneceu um maquinismo transcendente que pôde impor ordem à multidão e impedi-la de se organizar espontaneamente e expressar sua criatividade de forma autônoma. O segundo modo da modernidade precisava, acima de tudo, garantir o seu controle sobre as novas figuras de produção social tanto na Europa como nos espaços

⁸⁸ Ver notas 50 e 78. A soberania e o Estado foram modos pelos quais se organizou todo o aparato de contenção contra as inúmeras rebeliões da multidão de pobres que ocorria desde o século XIV. Na verdade, a multidão emerge em diversos momentos da história em lutas constantes contra opressões e supressões de liberdade. Negri e Hardt (2016), que utilizam as *jacqueries* como nome à diversas revoltas violentas, insurgências auto-organizadas e espontâneas, surgidas da indignação e que ameaçam a ordem estabelecida. Dizem os autores que “Na história dos modernos movimentos políticos, os grandes exemplos de rebelião auto-organizada com base na indignação muitas vezes forma chamados de *jacqueries*: dos ferozes levantes camponeses europeus dos séculos XVI e XVII às revoltas espontâneas de trabalhadores do século XIX e XX, das insurgências anticoloniais aos distúrbios raciais, varias formas de rebelião urbana, revoltas da fome e assim por diante.” (2016, p. 264)

coloniais, a fim de governar e obter êxito com as novas forças que estavam transformando a natureza. (NEGRI e HARDT, 2012, p. 101)

Segundo nossa linha de leitura da modernidade em conjunto com a colonialidade, podemos afirmar que esse movimento de construção e consolidação da soberania e do Estado nacional, se estabelece não necessariamente a partir da sua consagração como conceito a partir de autores da filosofia política jusnaturalista, como Hugo Grócio, Jean Bodin e Thomas Hobbes, mas pelo menos um século antes. Estes autores teriam aperfeiçoado o conceito que se apresenta no início da modernidade, a partir da invasão da América e da busca por legitimação e justificação moral⁸⁹ para a sobreposição do europeu sobre os povos “descobertos”. Essa situação permite a formação na Europa, e posteriormente fora dela, de um pensamento dualista subalterno, entre europeus e não europeus, e com isso uma subjetividade moderna/colonialista. Assim, o conceito político-jurídico de soberania como poder supremo (*suprema potestas*) remonta também a esse período histórico de afirmação de uma ideia de ordenamento jurídico universal com a formação dos Estados nacionais e a hierarquia que se estabelece entre centro imperial e colônias. Trata-se de um movimento simétrico à luta entre as “duas modernidades” afirmadas anteriormente, bem como da formação interna e externa à Europa ocidental de “seu outro”.

⁸⁹ Neste sentido ver também Immanuel Walerstein, na obra *o universalismo europeu: a retórica do poder*, onde o autor, em seu primeiro capítulo, relata as discussões no século XVI sobre as justificativas de invasão e outros povos. Para ele “a história do sistema-mundo moderno envolveu [...] um constante debate intelectual sobre a moralidade do próprio sistema. Um dos primeiros e mais interessantes debates ocorreu muito cedo, no século XVI, dentro do contexto de conquista espanhola de boa parte das Américas” (2007, p. 30). Também neste sentido Walter Mignolo (2007) a partir do primeiro capítulo onde estabelece a modernidade/colonialidade a partir da expansão cristã e da criação moderna do racismo. O autor, como Walerstein (e também outros), vai explorar os debates a partir da visão teológica de Bartolomé de Las Casas e outros interlocutores europeus, dentre eles Joan Gines da Sepúlveda, para a demonstração da construção do conceito de “bárbaros” a partir de suas concepções teológicas. Surge, a partir daí, longa discussão sobre o direito de intervir sobre estes povos não europeus, fixando, assim, uma hierarquia na relação de poder entre europeus e não europeus e as justificativas das guerras de invasão com guerra justa.

Não podemos afastar do conceito ainda vigente de soberania, mesmo considerando os inúmeros e profundos debates que se estabelecem sobre ela ao longo de quatro séculos, incluindo nestes debates mesmo os mais progressistas, o fato de que em sua base repousam fortes traços abolutistas e monárquicos, de *suprema potestas*, e, assim, traços teológicos, que conferiria ao soberano governar pela exceção, de forma que, como afirmam Negir e Hardt (2016), o poder moderno permanece fundamentalmente teológico “na medida em que o poder soberano ocupa uma posição transcendente, acima da sociedade e fora de suas estruturas” (2016, p. 18). Muito embora os autores afirmem inúmeras contradições na própria teoria da soberania, dentre elas o fato de a soberania se estabelecer como uma relação entre súdito e o príncipe, nosso propósito neste momento é demonstrar esses traços iniciais, absolutos que, posteriormente, se estabelece em suas contradições. É neste sentido que buscamos neste primeiro momento analisar a soberania como resultante do processo de colonização, ao mesmo tempo em que se estabelece como poder interno transcendente, dentro da própria Europa. Esta leitura, portanto, demonstra de forma clara a dupla face tradicional da soberania como dividida em soberania externa e interna.

De acordo com Luigi Ferrajoli (2002), a história teórica e prática da ideia de soberania como poder absoluto corresponde “a dois eventos paralelos e divergentes”, apontando que a soberania interna passa pela história de sua progressiva limitação e dissolução paralelamente à formação dos Estados constitucionais e democráticos, e a segunda, soberania externa, estabelece a história “de sua progressiva absolutização, que alcançou seu ápice na primeira metade do século XX” (2002, p. 03). Para o autor italiano, a primeira forma de soberania a ser teorizada foi a da soberania externa, remontando o surgimento do direito internacional moderno, ligada aos teólogos espanhóis do século XVI, destinada a “oferecer o fundamento jurídico à conquista do Novo Mundo, logo após seu descobrimento” (2002, p. 6). Podemos, assim, entender a identificação do surgimento da soberania com os argumentos religiosos pelos quais pelos quais os espanhóis tentaram legitimar a conquista sobre os outros povos considerados bárbaros, a partir das guerras de conquistas. De acordo com Ferrajoli,

Francisco de Vitória, cujo papel proeminente na fundação do direito internacional já é aceito há muito tempo pela crítica historiográfica [...] contestou todos os títulos de legitimação

inicialmente aduzidos pelos espanhóis em sustento da conquista: o *jus inventionis* (direito de descobrimento), de cunho privado, invocado por Colombo, por terem os índios sido descobertos *no plus quan si illi invenissent nos* (não mais do que se ele nos tivessem descobertos); a ideia de uma soberania universal do Império e da Igreja; o fato de que os índios fossem infiéis e pecadores; sua submissão voluntária, de cuja espontaneidade cabia duvidar; e, finalmente, a ideia de uma concessão de Deus aos espanhóis. (FERRAJOLI, 2002, p. 06)

Estas contestações aos títulos espanhóis de conquista, no entanto, não se fundam no fato de Vitória advogar contra a conquista europeia (espanhola), da América, mas exatamente o contrário. Conforme afirma Ferrajoli, Francisco de Vitória contrapôs a estes títulos que considerava ilegítimos aos que considerava legítimos da conquista, através da elaboração realizada a partir da reelaboração de “velhas doutrinas desde suas raízes”, de um direito internacional e do conceito de moderno de Estado como sujeito soberano. Francisco de Vitória, assim, traça as bases da teorização sobre a soberania externa, a partir de três ideias básicas que, para Ferrajoli (2002, p. 7), são: *a*) a configuração da ordem mundial como sociedade natural de Estados soberanos; *b*) a teorização de uma série de direitos naturais dos povos e dos Estados; *c*) a reformulação da doutrina cristã da “guerra justa”, redefinida como sanção jurídica às *iniuriae* (ofensas) sofridas.

Conforme Ferrajoli (2002), a primeira delas surge como a mais importante, que seria a tese da representação da ordem mundial como *communitas orbis*, ou uma sociedade de repúblicas, ou Estados soberanos, livres e independentes, colhida da antiga ideia universalista da *communitas* medieval, submetida ao domínio do imperador e do papa, reformulada para que os Estados sejam encarados como sujeitos jurídicos independentes uns dos outros e, dada esta independência, a possibilidade de sua subordinação a “um único direito das gentes”. Ainda conforme Ferrajoli (2002, p. 10) a ideia de soberania estatal externa, “permite, de um lado, oferecer uma nova legitimação à conquista e, de outro, fornecer o alicerce ideológico do caráter eurocêntrico do direito internacional, dos valores colonialistas e até mesmo as suas vocações belicistas”. Em outras palavras, verifica-se aqui a perspectiva dos direitos naturais para o fundamento da soberania e seu papel ideológico na legitimação de valores e interesses políticos e

econômicos europeus, como fundante da ideia de soberania e de modernidade.

Por outro lado, Francisco de Vitória constrói no mesmo argumento os traços do que depois seria teorizado como estado de direito, na medida em que para a caracterização de Estados como sujeitos independentes, descreve uma concepção jurídica de poderes públicos, tanto no plano do direito interno quanto no internacional. Vitória, num escrito intitulado *De potestate Civili* (Do poder civil), de 1528, explica, conforme Ferrajoli (2002), “as leis civis, afirma ele, obrigam os legisladores e principalmente os reis, os quais, portanto, não são *legibus soluti* (livres da obediência às leis)”. Ato contínuo, o que Vitória faz para sustentar a ideia de *communitas orbis* é a identificação de uma série de direitos naturais dos povos, dentre os quais o *ius communicationis* (direito de se comunicar), como base do “direito das gentes”, *ius peregrinandi* (direito de viajar) e *degen di* (permanecer), *ius commercii* (direito de comércio) e o *ius occupationis* (direito de ocupação) sobre as terras não cultivadas e coisas que os povos não coletam.

Portanto, é no período conturbado entres os séculos XVI e XVII que o conceito de soberania vai se moldando, se organizando, dentro das lógicas da racionalidade, muito embora remonte ao soberano imperial e papal, como um poder absoluto que permite, a partir de seu estabelecimento, o desenvolvimento “igualitário” no cenário internacional, e a submissão de uns sobre os outros. Trata-se, aqui, de mais uma das desincorporações e reincorporações a que referimos anteriormente. Portanto, o conceito de soberania, nesta perspectiva, surge exatamente no contexto de invasão das Américas, como forma de afirmação do poder Europeu, como forma de imposição da lógica mercantil que se consolidava na Europa e que, internamente, também estabelecia este mesmo movimento, com o aprofundamento das relações do capitalismo mercantil.

Internamente, assim, este movimento de constituição do poder soberano transcendente, apoiado na metafísica, se estabeleceu a partir do cânone contrarrevolucionário e racionalista do Iluminismo. Embora as primeiras teorizações sobre a soberania tenham sido fixadas no terreno da dominação dos povos coloniais, pode-se dizer que a consagração ou o desenvolvimento da teoria da soberania se deve, principalmente, a Jean Bodin, na França, na obra *os seis livros da república*, e a Thomas Hobbes, na Inglaterra, ambos situados entre os séculos XVI e XVII, num período inicialmente de afirmação monárquica para, depois, afirmar-se sobre o paradigma republicano, especialmente a partir do

século XVIII com Rousseau.

Tal como compreendemos na teoria política moderna, a soberania tem seu conceito na autoridade do Estado nacional que mantém tanto a ordem, a unidade e a lei dentro de seu espaço territorial, quanto a defesa da integridade e dos limites desse território frente ao cenário externo, através dos quais os Estados reconhecem-se mutuamente com base nas normas do direito internacional. No entanto, esse poder, essa autoridade, conforme Antônio Negri (2003, p. 73), não pode ser compreendido como um conceito substancial: “a soberania não é uma substância autônoma, mas uma relação entre soberano e súdito”. Trata-se, pois, de um conceito europeu construído como forma de solução da crise que caracteriza a modernidade, e que se estabelece como elemento central de desenvolvimento capitalista, da aglutinação, em seu movimento, da transcendência e da ideia de representatividade.

É neste sentido que Thomas Hobbes apresenta-se como um dos mais importantes teóricos do Estado e da soberania na sua primeira forma monárquica, e vai estabelecer o poder do governante absoluto como o poder de um “Deus na terra”, demonstrando a construção da transcendência em seu conceito ao longo de toda sua obra. Partindo da hipótese de rejeição de um Estado de natureza, reino da multidão disforme, onde a guerra civil seria a característica desse estado original, onde os indivíduos estariam imersos em um conflito generalizado, o primeiro momento da lógica hobbesiana é o de demonstração dessa situação de “guerra de todos contra todos”. Este recurso lógico, por óbvio, estava assentado nas diversas revoltas, insurgências, rebeliões existentes na Europa moderna. Neste sentido, o jogo de poder jogado por Hobbes passa pela fixação de rejeição da multidão de Espinosa, estabelecendo como critério a racionalidade através do medo. Assim, para garantir a segurança e a sobrevivência diante dos perigos da guerra generalizada, os indivíduos devem concordar com um pacto que transfira a um líder, a um órgão superior à força da soma das forças de todos os indivíduos, o direito absoluto de agir. O poder soberano, assim, se caracteriza, neste primeiro momento, pela transferência do poder de agir. No mesmo ato, tem-se a rejeição da transcendência medieval, teológica, e a afirmação de uma transcendência calcada na representatividade e na alienação da potencia de agir. Neste sentido,

O segundo modo da modernidade precisava, acima de tudo, garantir seu controle sobre as novas figuras de produção social tanto na Europa como nos espaços coloniais, a fim de governar e

obter êxito com as novas forças que estavam transformando a natureza. Na política, como na metafísica, o tema dominante consistiu, pois, em eliminar a forma medieval de transcendência, o que apenas inibe a produção e o consumo, ao passo que mantém os efeitos de dominação da transcendência numa forma adequada aos modos de associação e produção da nova humanidade. (HARDT e NEGRI, 2012, p. 101)

De acordo com Negri e Hardt (2012, p. 101) segundo a proposta de Hobbes “os desejos isolados dos diversos indivíduos convergem e são representados pelo desejo do soberano transcendente”. Neste sentido a soberania passa a ser, no mesmo ato, tanto definida pela transcendência quanto pela representação. Conforme os autores, são justamente estes “dois conceitos que a tradição humanista propusera como contraditórios”. De fato, a tradição humanista que redescobre o plano da imanência, em seu primeiro movimento, rejeita todas as formas de transcendência e de representação. É assim, por exemplo, que assistimos a consagração de uma possibilidade de democracia radical através das composições e cooperações capazes de se estabelecer a partir dos afetos da multidão, em Espinosa. Neste sentido, a composição das forças políticas em Espinosa, seria definida a partir da multidão enquanto sujeito da potência pela qual se define o Estado, de forma que esta multidão não é parte do Estado ou concebe o Estado, mas identifica-se com este Estado e com o direito de *imperium*.

Thomas Hobbes, por sua vez, rejeita completamente a multidão plural, amorfa e sem vontade, e que se identifica com o conjunto dos cidadãos, como forma de organização política, principalmente na obra *De cive*⁹⁰. O conceito contraposto ao da multidão espinosana é o de povo, uno, detentor de vontade através das vontades individuais que constituirá a transferência de controle e de ação para o soberano. Neste movimento, o soberano não será mais concebido, como no período medieval, a partir da autoridade transcendente de Deus, mas a partir da lógica “imanente” das relações humanas, na medida em que, racionalmente, os indivíduos firmam seu pacto de vontades, o contrato⁹¹. Contudo, trata-se do mesmo movimento de

⁹⁰ HOBBS, Thomas. **De cive**. Trad. Renato Janine ribeiro, *Do Cidadão*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.

⁹¹ Paulo Henrique da Fonseca, ao abordar o contratualismo de Locke e Hobbes, vai identificar nesses autores a busca explícita pela afirmação proprietária

transcendentalização da potência das singularidades, tal qual o procedeu Rene Descartes com o pensamento. E, ainda no mesmo movimento, de fixar a ideia de representação, através da qual é o soberano que passa a falar sobre esse povo. Conforme Negri e Hardt (2012, p. 102), “a representação que funciona para legitimar esse poder soberano também o aliena completamente da multidão de súditos”.

Em outras palavras, para Thomas Hobbes, já no *Leviatã*, é o soberano que unifica a multidão e não a multidão que unifica o soberano (HOBBES, 2003, p. 141)⁹². O soberano, aqui, é inerente ao conceito de povo, ou seja, o povo é o conjunto de indivíduos enquanto soberano “em corpo e pessoa de rei” (AURÉLIO, 2009, XXXI)⁹³, não tendo mais o apelo à transcendência religiosa. Contudo, como afirma Aurélio (2009), é a partir do conceito de representação que Hobbes consegue logicamente unir as vontades dispersas da multidão para sua metamorfose e seu ressurgimento como povo. A representação aqui, portanto, é uma ficção jurídica que, para Thomas Hobbes, fundamenta toda a política e unifica as vontades dispersas. Diogo Pires Aurélio analisa ainda:

Para Hobbes, o povo significa o poder, a multidão significa obediência. Não se trata, convém notar, de nenhuma mudança ontológica em que a multidão, com os seus interesses e conflitos antagônicos, se transformasse em povo, dotando-se de uma vontade uma mediante a conversão interior dos súditos à ideia de cidadania e de

individualista contra o comunal, o coletivo, a multidão. Conforme suas palavras, “a filosofia de Locke e Hobbes tinha em comum, a afirmação dos eixos da propriedade exclusiva e individual e a liberdade de contrato, sendo o papel do Estado garantir liberdade e propriedade individuais. A máxima era fragilizar e desautorizar o comunal, o coletivo. Diz Hobbes (1992, p. 119): *Embora com base em contratos privados cada indivíduo possa ter seu próprio direito e propriedade, de modo que cada um possa dizer isto é meu e outro isso é dele, não haverá, porém, nada de que a multidão como um todo possa dizer justamente, e enquanto pessoa que se distingue de qualquer indivíduo, que tenha algo de seu [...]*” (FONSECA, 2015, p. 310).

⁹² HOBBES, Thomas. **Leviatã**. Trad. Maria Beatriz Nizza da Silva e João Paulo Monteiro, São Paulo: Martins Fontes, 2003

⁹³ Diogo Pires Aurélio, na Introdução da Edição brasileira da Martins Fontes, 2009, da obra *Tratado Político* de Baruch de Espinosa. ESPINOSA, Bruch. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009

defesa do que lhes é comum. Entre cada um e cada um dos signatários do pacto não passou a haver uma comunidade, uma concentração ditada pelos afetos: há somente o cálculo racional, uma operação que cria, literalmente, a pessoa do estado a partir do caos que é e continua sendo a multidão. E se é verdade, conforme diz Hobbes logo a seguir, que “há muitos que, a pretexto do povo, excitam os cidadãos contra o estado, ou seja, a multidão contra o povo”, porque não sabem distinguir o povo da multidão, também é verdade que o povo, de fato, não passa de uma personagem, uma máscara da multidão na cena jurídico-política. (AURÉLIO, 2009, p. XXXI)

Aqui se entende, de forma clara, a invenção do Estado e do conceito de povo como “máscara da multidão na cena jurídico-política”. Uma máscara que tem objetivo de domesticá-la, de obter obediência ao soberano que unifica a multidão, de cima pra baixo, utilizando uma aparência de imanência quando, na verdade, trata-se de uma operação de construção do campo da transcendentalização.

Portanto, o fundamento do conceito de soberania passa a repousar exclusivamente na ideia de contrato de associação, onde consta como elemento a própria subjugação dos que firmam o pacto, buscando-se, nesse modelo de soberania, fazer frente à crise como primeira solução política transcendental. Podemos ver aqui, como temos sustentado desde o início, também neste movimento o encarceramento das possibilidades de auto-regulamentação, de auto-composição, das relações baseadas em uma soberania ancorada na multiplicidade e diversidade das relações, em outras palavras, um enclausuramento das possibilidades de construção *do comum*, na medida em que o comum é resultante da multiplicidade própria da multidão. Assim, o povo (conceito abstrato) nega a multidão (conceito concreto surgido na imanência das relações). Desse modo, tanto no fato da transcendentalização do conceito de soberania como no de representação a multidão e as potencialidades constituintes do comum vê-se enclausurada. O comum, como já afirmamos anteriormente e voltaremos a afirmar, não pode ser compreendido através do uno, do unitário, característica principal poder soberano moderno.

A soberania, no entanto, afirma-se neste primeiro movimento na forma monárquica de modo que se afirma uma unidade de poder a ser exercido pelo Estado sem limites no seu espaço interior. Contudo,

principalmente a partir das revoluções liberais-burguesas do século XVIII, este conceito será transferido da forma monárquica para a forma republicana, principalmente a partir do republicanismo democrático de Jean Jacqe Rousseau que, ao fim e ao cabo, assemelha-se ao modelo proposto por Thomas Hobbes.

Rousseau compreende que o contrato social garante que o acordo de vontades individuais está ancorado em uma vontade geral que é, na verdade, a alienação das vontades individuais para a soberania do Estado. Conforme Rousseau (1998, p. 21), na explicação do contrato social, “bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem a uma só, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade”. Com base nisso, Negri e Hardt (2012) afirmam que o “republicanismo absoluto de Rousseau não difere, realmente, do “deus na terra” de Hobbes, o absoluto monárquico. As outras condições a que Rousseau prescreve para a definição do poder soberano no sentido popular e democrático são completamente inócuas diante do absolutismo da fundação transcendente” (2012, p. 103)

Portanto, a afirmação do Estado e da soberania, do ponto de vista teórico ainda na construção de um conceito de modernidade que se torna hegemônica, se dá através deste movimento que referimos antes de transcendentalização daquilo que, no renascimento humanista, havia sido colocado nas mãos dos seres humanos, numa construção de mais absoluta imanência. Cria-se, portanto, um aparelho político transcendente cujo ápice do pensamento político-filosófico, como já o dissemos, foram os filósofos Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que absorveram para si toda a trajetória da filosofia política moderna. Mas cabe-nos, ainda, explicar como essa virada transcendental e esta construção da Soberania e do Estado, tem uma ligação direta e indissociável do desenvolvimento capitalista que, principalmente a partir da produção de subjetividade desta modernidade, e dos aparelhos da soberania e do Estado, enclausuram *o comum* no conceito de propriedade.

Nesta tarefa, uma vez mais, nos vem em auxílio Negri e Hardt que esclarecem que toda a teoria da soberania moderna traz em si um elemento, um conteúdo implícito, que dá forma à autoridade soberana que é, de fato, o próprio desenvolvimento capitalista, “pela afirmação do mercado como valores de reprodução social”. Aliás, entendem Negri e Hardt que sem este conteúdo a soberania não teria “sobrevivido à modernidade e a modernidade não teria alcançado posição hegemônica em escala mundial” (2012, p. 103). Neste sentido, a modernidade europeia é indissociável, inseparável, do capitalismo.

Antônio Negri e Michael Hardt (2012) entendem que o conteúdo da soberania moderna é articulado completamente na obra de Adam Smith, principalmente na sua construção da teoria da indústria, que para Smith, assimila a contradição entre o enriquecimento privado e interesse público. Na explicação dos autores:

Uma primeira síntese desses dois níveis é confiada à “mão invisível” do mercado: o capitalista “pensa apenas em seu próprio proveito”, mas é “levado por uma mão invisível a promover um fim que não fazia parte de suas intenções”. Essa primeira síntese, entretanto, é precária e fugaz. A economia política, considerada um ramo da ciência do administrador e do legislador, deve ir mais longe ao conceber a síntese. Deve perceber a “mão invisível” do mercado como produto da própria economia política, que dessa maneira é dirigida para a construção de condições da autonomia de mercado: “Todos os sistemas de preferência ou de repressão, portanto, sendo assim completamente removidos, o sistema óbvio e simples de liberdade natural se estabelece por conta própria”. Entretanto, também nesse caso a síntese não está de todo garantida. Com efeito, uma terceira transição é necessária. O que é preciso é o Estado, que é mínimo mas eficaz, fazer o bem-estar dos indivíduos privados coincidir com o interesse público, reduzindo todas as funções sociais e atividades trabalhistas a uma medida de valor. O fato de esse Estado intervir ou não intervir é secundário; o que importa é que ele dá conteúdo à mediação de interesses e representa o eixo de racionalidade dessa mediação. O transcendental político do Estado moderno é definido como transcendental econômico. A teoria de valor de Smith foi a alma e a substância do conceito do moderno Estado soberano. (NEGRI e HARDT, 2012, p 104)

Portanto, é a partir da economia política, que foi um dos principais alvos das contundentes críticas de Marx para compreensão da sociedade capitalista, que se pode conceber que a transcendência do Estado e da Soberania está não só em sintonia, mas faz parte,

efetivamente, do transcendental econômico criado por Adam Smith.

Também é neste sentido que os autores vão afirmar que Hegel, conforme colocamos acima, acaba sendo a síntese tanto da teoria da soberania quanto da teoria do valor produzido pela economia política, conformando em sua obra “a perfeita realização da consciência da união dos aspectos absolutistas e republicanos – ou seja, dos aspectos hobbesianos e rousseanunianos – da teoria da soberania moderna”, completando, assim, o projeto de modernidade hegemônica, conforme falamos acima.

Nas palavras dos autores, a relação que Hegel estabelece entre particular e universal, é a que é capaz de articular as teorias da soberania de Hobbes-Rousseau e a teoria do valor de Smith. “A soberania europeia moderna é soberania capitalista, uma forma de comando que superdetermina a relação entre individualidade e universalidade como função do desenvolvimento do capital” (NEGRI e HARDT, 2012, p. 104).

Carlos Nelson Coutinho (1994, p. 18), ao enfrentar o problema do Estado na teoria marxista, afirma que Marx, antes mesmo de se tornar “marxista” (antes de compreender as engrenagens da economia política), já se preocupa em demonstrar uma “alienação da esfera pública-estatal em relação ao homem real e concreto”, impedindo que o “Estado possa representar efetivamente uma vontade geral”. É, portanto, a partir da alienação, do afastamento do poder político, através da transcendência do conceito de soberania, que o Estado passa a ser o mediador, inclusive, do comum. Neste sentido, completa Coutinho:

Marx e Engels não se limitam a mostrar a natureza de classe do Estado. Indicam ainda como essa defesa dos interesses de uma classe particular se processa precisamente através do fato de que o Estado, numa sociedade dividida em classes, assume o monopólio da representação de tudo o que é comum (universal). “Já que o estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns (...) disso decorrer que todas as instituições comuns passam através da mediação do Estado e recebem uma forma política”. (COUTINHO, 1994, p. 20).

Durante o século XIX e XX, as culturas europeias “tentaram reduzir o conceito de soberania a um aparato absoluto que teria

funcionado sem limites internos [...] o final do século XX nos propôs uma teoria realista da soberania, entendida como efeito do choque entre múltiplos poderes” (NEGRI, 2003, p. 83). No cenário internacional o imperialismo europeu, e posteriormente o norte-americano, demonstrou uma competição permanente e uma sobreposição dos Estados-nacionais soberanos sobre os demais, especialmente sobre os chamados países do terceiro mundo, no processo chamado Imperialismo. Toda essa trajetória, portanto, calcada na legitimação através do poder transcendente buscando, sempre e continuamente, o afastamento das relações concretas, imanentes às relações sociais.

Quando chegamos nas construções teóricas e nos movimentos do capital após a segunda guerra mundial, mais especificamente a partir da década de 1970, pode-se verificar uma tendência de modificação da soberania, um deslocamento de seu local privilegiado – o Estado – passando a se apresentar difusa, distribuída em diversas instituições Econômicas, jurídicas e políticas globais. Este processo a que Negri e Hardt chamam de Império. No entanto, esta perspectiva do deslocamento da soberania não rompe com a sua fundamentação transcendente, mas, pelo contrário, estes deslocamentos a reafirmam.

Temos aqui, portanto, a linha de formação e consolidação de uma modernidade hegemônica que se estendeu por praticamente todos os países do globo, sobretudo, e principalmente, a partir dos processos de colonização das Américas, da África e da Ásia. No entanto, este aparato político moderno encontrou, ao longo da sua trajetória, e ainda encontra forte resistência das forças imanentes da sociedade. As mediações do Estado soberano e aparatos administrativos, com o objetivo de unificar e controlar as multidões buscando resolver assim a crise própria da modernidade, encontram-se esmorecendo, sobretudo impulsionado pelo capitalismo globalizado, pelo protagonismo do comum enquanto produção e pelas resistências reais. Essa resistência se refletirá tanto no campo teórico quanto das lutas efetivamente estabelecidas contra este estado de coisas.

Sobre este aparato político-jurídico, formaram-se diversas correntes teóricas, ancoradas na epistemologia moderna europeia e em uma epistemologia jurídica dela decorrente, de que buscaram enfrentar o problema da soberania e do Estado na modernidade como parte do capitalismo contemporâneo.

Um estudo relevante da produção do discurso do Estado e da soberania, e que demonstra internamente suas contradições, e ambiguidades co-constitutivas é o realizado por Leonel Severo Rocha, como resultado de suas pesquisas de mestrado ainda na década de 1980

e que foi republicado na segunda parte da obra *Genealogia da Crítica Jurídica: de Bachelard à Foucault*. No livro intitulado *Da soberania da ciência às formações discursivas da soberania: uma introdução transdisciplinar ao problema do poder jurídico*, o autor se dedica a fazer, de forma profunda, a crítica de toda construção teórica moderna do poder e da soberania, principalmente demonstrando a forma como os pressupostos epistemológicos do direito moderno desvinculam o jurídico das relações reais da sociedade.

Rocha (2005) enfrenta “a determinação interna da maneira como vai se construir o núcleo teórico do direito, não devido aos aspectos racionais dos saberes, mas também a uma luta subterrânea dos saberes para obter a hegemonia do paradigma científico a ser adotado”⁹⁴ (2005, p. 96). A partir disso estabelece uma crítica que percorre do pensamento Kantiano aos Marxistas ortodoxos, demonstrando, ao fim e ao cabo, que a ciência jurídica que emerge da modernidade tem nas explicações do Estado e da soberania, *a priori*s autoritários e vazios, que funcionam, mais especificamente, como um aparato político-ideológico, legitimador do modo de produção da sociedade capitalista.

Em outras palavras, as construções teóricas, sobretudo na forma das matrizes teóricas dominantes que “sempre se guiou pelos ideais dominantes de ciência para elaborar suas diretrizes basilares” (ROCHA, 2005, p. 96), sempre funcionou como forma de sustentação da legitimação político-ideológica nos discursos político-jurídicos, através de uma aparência de ciência que, no fundo, possui um conteúdo autoritário e vazio. Para o autor, “as formações discursivas da soberania constituem historicamente [...] a elaboração da ideologia jurídica hegemônica, que teve a sua mais completa teorização com os ideais de sistematicidade e racionalidade, hoje dominantes” (ROCHA, 2005, p. 200). Estes ideais em todo o texto do autor, e como vimos até então afirmando, funcionam num campo de transcendentalização e idealização dos fenômenos político-jurídicos, negando as possibilidades de uma análise imanente das relações do direito, do Estado e da Soberania e obliterando, por consequência, as possibilidades de apreensão jurídica do comum.

⁹⁴ Conforme o autor “a matriz teórica dominante no Direito, que é praticamente a mesma em todo o mundo ocidental, não é fruto de apenas uma elaboração científica dos juristas. Ela é constituída, além das suas relações políticas, por um conflito histórico de saberes; o que implica em uma ambiguidade permanente das relações do saber jurídico com o social, escamoteada permanentemente pelo ideal monolítico de ciência jurídica hegemônica” (ROCHA, 2005, p 96).

3.3.3 A dicotomia *público/privado*, o constitucionalismo moderno e a República da Propriedade como figuras transcendentais de enclausuramento do comum

No início do capítulo 3, estabelecemos como se afirma, no plano político-jurídico, a chamada república da propriedade, demonstrando que os dispositivos modernos de poder, estão ancorados, em última análise, na propriedade moderna. Após o trajeto que fixamos, de forma de demonstrar a formação da modernidade enquanto crise e a forma pela qual a segunda modernidade torna-se hegemônica, cumpre costurar as colocações anteriores, com o aparato transcendental político construído através da soberania e do Estado.

Portanto, a partir daqui, e antes de prosseguirmos, cumpre demonstrar que esta transcendentalização que se operou através da epistemologia moderna criou, para além das instituições político-jurídicas do Estado e da Soberania para mediação da crise interna da modernidade, uma teoria e uma prática jurídica que funcionou, como afirmam Negri e Hardt (2005, p. 263) como “um terreno privilegiado para identificar e estabelecer o controle sobre o comum”. Um dos principais instrumentos deste controle, ou do que chamamos aqui de *enclosures* do comum, é a *summa divisio* romana recriada com a modernidade hegemônica, entre as noções político-jurídicas de público e de privado, e que guardam profunda relação com o que Antônio Negri e Michael Hardt chamam de República da Propriedade, sobretudo se analisarmos os processos constituintes da modernidade, agora sob as luzes desta outra compreensão da modernidade.

Conforme Leonel Severo Rocha (2005, p. 126), o discurso jurídico da soberania, dentre as suas muitas funções, legitima o Estado, como conciliador entre indivíduo e a sociedade, como mediador entre sociedade civil e Estado, mercado e Estado, em outras palavras, tudo passa a ser resumido na dicotomia privado/público. Isto é possível devido ao fato deste discurso apresentar-se como científico e racional, principalmente a partir das construções advindas de Hobbes, Rousseau e, sobretudo, de Kant e Hegel, como dominantes, e que vão estabelecer no discurso jurídico posterior a linha teórica que vai de Kelsen a John Rawls. Conforme Rocha,

As divisões da sociedade em *público/privado* é uma das práticas necessárias às complexas estratégias de legitimação dentro do Estado

capitalista, na qual “participa não apenas ideologicamente mas também institucionalmente no funcionamento da sociedade burguesa”. Dessa forma, essa prática social, apresentando-se como um discurso monológico, neutraliza suas ambiguidades intrínsecas e proporciona um tipo de relação que beneficia a burguesia, enquanto discurso escamoteador das diferenças sociais. (ROCHA, 2005, p. 126)

Na linha de crítica ao pensamento jurídico, mais especificamente, e à epistemologia jurídica como entraves para uma análise científica do direito, Michel Miaille (2005) vai tratar dessa classificação entre público e privado, sobretudo dominante nas escolas de direito do ocidente, como a classificação essencial do pensamento político-jurídico capaz de dar o fundamento essencial para a chamada “ciência jurídica” moderna. Para o autor, não se trata apenas de uma classificação prática para compreender o funcionamento da sociedade moderna, mas talvez seja a classificação essencial da “ciência jurídica”, a partir da qual “se ordenam todos os ramos do direito – quer dizer, tanto os diversos domínios cobertos pela regra de direito como as diversas disciplinas da ‘ciência jurídica’” (MIAILLE, p. 152).

A partir desta distinção fundamental, que não é lógica *em si*, é que se apresenta uma certa racionalidade no Estado burguês, colocando em funcionamento “a ideologia e as instituições desse Estado como instância autônoma na formação social”. Desse modo, mediante a dicotomia público/privado “pretende-se justificar os atos do Estado, através de um ideário que prega a crença numa racionalidade intrinsecamente superior, natural e exterior (transcendente) destes atos” (ROCHA, 2005, p. 127). Ainda para Leonel Severo Rocha, esta é uma articulação discursiva que tem por objetivo dar legitimidade ao poder do Estado, possibilitando a afirmação de que a esfera do direito público seria o setor próprio da dominação político-administrativa enquanto a esfera privada estaria reservada unicamente aos particulares, identificados com a sociedade civil e com a propriedade privada.

Pode-se perceber também, a partir deste discurso que se cria na teoria político-jurídica do Estado moderno, a percepção do direito (moderno) como exclusivamente estatal, centralizado, previsível, capaz de mediar os conflitos “intersubjetivos” próprios da sociedade civil, de forma a conferir segurança e certezas jurídicas encobrindo os reais conflitos que se estabelecem na sociedade. Antônio Carlos Wolkmer (2012) explica que este modelo construído através da

transcendentalização, do idealismo, como foi referido anteriormente, e dos princípios da generalização e da abstração como refere o autor, dá o suporte ideológico à sociedade liberal-individualista, permitindo obliterar, ocultar, a desigualdade real dos agentes econômicos, sob o manto de uma igualdade formal “perante a lei”, tendo contornos absolutamente privatistas. Aliás, a partir disso, Wolkmer refere que dentre os institutos jurídicos criados a partir destas formas de percepção da modernidade e do direito moderno, talvez a propriedade seja o principal deles:

O primeiro grande instituto da juridicidade moderna é o direito de propriedade, simbolizando uma forma de poder qualificado como absoluto, exclusivo e perpétuo. Enquanto na estrutura econômica feudal a propriedade fundiária assume um caráter fragmentário (instrumento de servilismo), porquanto a mesma porção de terra divide-se entre vários proprietários, subordinados uns aos outros (contraprestação), na ordem socioeconômica capitalista o regime adquire um aspecto unitário e exclusivo, principalmente nos grandes textos burgueses-individualistas, como o Código Civil Francês. (WOLKMER, 2012, p. 50)

Nessa linha é que citamos antes que, conforme François Ost (1995), toda a sociedade moderna se constrói, sobretudo juridicamente, sob o manto da propriedade, seja ela privada ou pública. Também conforme citado, Portalis, no discurso sobre o Código Civil francês, de 1804, apresenta a propriedade como “a alma universal da legislação” e a “base de todas as instituições”. Refere François Ost (1995) que com base nisso, o papel do Estado no controle do exercício do direito de propriedade, é legitimado e limitado e a “propriedade é colocada como fundamento do próprio Estado”. Desse modo, podemos pensar que toda a estrutura que se constrói nesta linha que percorre a modernidade (hegemônica) e que se fundamenta na recolocação da razão como forma transcendente, permite a criação de diversas estruturas para pensar as relações do Estado, a maior parte delas encobrido os reais conflitos próprios da crise que gera a própria modernidade. Dentro desta perspectiva está a construção discursiva, mas também prática, do que Negri e Hardt (2016) chamaram de República da propriedade que, a toda evidência, oblitera definitivamente as possibilidades de compreensão político-jurídica do comum, contendo-o na estrutura da

propriedade pública ou da propriedade privada. Na verdade, a República da propriedade é a principal forma de corrupção do comum.

Conforme já demonstramos, para Negri e Hardt (2016), as três revoluções que são referenciais para o constitucionalismo moderno, acabam por demonstrar a formação hegemônica da república da propriedade. Com isso, podemos dizer que do ponto de vista histórico foi com o surgimento do constitucionalismo moderno que foi desferido o golpe final, do ponto de vista político e jurídico, às revoluções da imanência do humanismo renascentista.

É nos processos constituintes europeus e norte-americanos que se aperfeiçoam todo aparato necessário para a consolidação das esferas pública/privada, da mediação do Estado/soberania nos conflitos próprios deste período, e para a definição da “posição sagrada da propriedade na Constituição” como um obstáculo central para desenvolvimento do poder constituinte, que se identifica, para os autores com todo o conflito antagônico da modernidade expressados na revolução da imanência e na contrarrevolução da transcendência.

Antônio Negri, no livro *O poder constituinte*, demonstra esse caminho de conflito entre poder constituinte e poder constituído. Segundo Negri (2002), o poder constituinte pode ser lido sob duas continuidades históricas. A primeira refere-se à expansão linear do poder constituinte de moldes renascentistas, de criação do *ex novo*, de uma ordem política da nova sociedade. Mas a partir dela, passam a se identificar as grandes revoluções da história moderna, que se basearam nesse princípio constituinte “cuja crise foi revelada pelo nascimento e desenvolvimento do capitalismo, bem como pela forma de organização que este impõe à sociedade. Crise da relação entre potência produtiva da sociedade e legitimação do estado.” (2002, p. 421). Trata-se de uma continuidade de um projeto de “emancipação da liberdade social e da sua realização política”. Esta primeira expansão do poder constituinte, culmina com as constituições modernas e a transcendentalização da razão através das figuras do Estado, da Soberania e do direito.

A segunda continuidade histórica do poder constituinte surgiria dentro da primeira, pode ser considerada como um percurso, ou nas palavras de Negri, “uma outra linha ininterrupta que se revela em todos os episódios dessa história: a continuidade daquilo que Espinosa chamaria de paixão constituinte da *multitudo*” (2002, p. 422). Trata-se, aqui, de um poder constituinte que atravessa todos os períodos da história e que é fundado na imanência, nas revoltas, nas lutas contra as formas de dominação e alienação da potência política da multidão. Esta segunda linha caracteriza-se pela força sempre permanente da busca

pelo *ex novo*, através de lutas reais contra opressões. É um poder constituinte que, embora contido, é sempre latente e não pode ser exterminado. Essas duas linhas, portanto, correspondem às duas modernidades que afirmamos, com Hardt e Negri, que se estabelecem como crise permanente. O que chamamos de modernidade hegemônica, portanto, é a que dominará, ao fim e ao cabo, os processos constituintes tomados como referências para o pensamento político-jurídico modernos e consistirá na organização da república da propriedade.

Nas palavras de Giuseppe Cocco e Adriano Pilatti em texto intitulado *Desejo e liberação: a potência constituinte da multidão*, que introduz a tradução para o português na edição brasileira da obra *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*, de Antônio Negri (2002), esta questão é colocada da seguinte forma:

Ora, um dos eixos fundamentais de *O poder constituinte* é exatamente a demonstração de que única maneira de controlar a revolução é na forma, sempre ilusória, de sua “termidorização”, através de sua “juridicização”. Por um lado, limitar a revolução (juridicizar o princípio constituinte) significa limitar a democracia. Por outro, se a *historia rerum gestarum* da modernidade é a história das tentativas do poder constituído no sentido de controlar sua fonte constituinte, a *res gestae*, por sua vez desenha uma modernidade alternativa, de uma potência constituinte que não se deixa de reduzir à transcendência do poder constituído. (COCCO e PILATTI, 2002, I).

É neste sentido que se dá o fio condutor de Antonio Negri (2002), na obra *O poder constituinte*, onde demonstra de forma profunda o antagonismo que se apresenta entre o *poder constituinte* e o *poder constituído*, através de uma genealogia da teoria política moderna em que traça, a partir de Maquiavel, Espinosa e Marx, uma leitura do poder constituinte como um sujeito revolucionário que flui no sentido de uma democracia radical e absoluta, contida pelo poder constituído e pelas estruturas constitucionais modernas. Neste sentido, as constituições resultantes dos processos revolucionários liberais-burgueses ao mesmo tempo em que afirmaram a revolução, construíram sua contenção, seu “termidor”, através da constitucionalização e da organização de uma república em cuja base está a propriedade, como um dogma irrefutável.

No Marx do livro *crítica da filosofia do direito de Hegel*, já estava posta a ideia de que toda a modernidade é construída, politicamente, sob as bases da propriedade, quando Marx refere que “a constituição política é, em sua expressão mais elevada, a constituição da propriedade privada”. Negri e Hardt (2016) vão afirmar, assim, que grande parte dos discursos que se estabelecem nas críticas contemporâneas da soberania e o Estado, se assentam em discussões sobre esse poder absoluto e transcendental, fazendo eclipsar “as formas verdadeiramente dominantes [...] expressadas na propriedade e no capital”, que estão “incrustados e respaldados pela lei” (2016, p. 20). Para eles,

é preciso deixar de confundir a política com a teologia. A forma contemporânea predominante de soberania – se quisermos seguir chamando assim – está completamente incrustada dentro, e respaldada, pelos sistemas jurídicos e pelas instituições da governança, uma forma republicana caracterizada não só pelo império da lei, mas também e na mesma medida pelo império da propriedade. Dito de outro modo, o político não é um domínio autônomo, mas está completamente imerso nas estruturas econômicas e legais. (NEGRI e HARDT, 2016, p. 21)

Torna-se necessário, para os autores, uma análise que retire a soberania de sua análise transcendente. Desse modo, o poder soberano não está “nas alturas” (dentro e acima das leis). Deve-se deixar de buscar “nos céus” a soberania e reconhecer as estruturas de poder “na terra”. Este poder que respalda a soberania, o Estado e as relações sociais, está identificado na lei e no capital. O poder transcendental, dos quais o direito e o capital são as forças principais, não determinam a obediência mediante os mandamentos de um soberano nem sequer mediante a força, mas se encontra de forma a estruturar as condições de possibilidade da vida social.

Toda a estrutura do constitucionalismo republicano moderno leva a conclusão de que, como anteriormente referimos, embora existam muitos debates sobre a República, uma forma de república foi a que se tornou hegemônica: a república da propriedade. Nas palavras de Negri e Hardt “termo republicanismo tem sido utilizado na história do pensamento político moderno para nominar uma gama de tendências políticas diversas, rivais e antagônicas”, e que em determinado

momento, republicanismismo era considerado tudo aquilo que não era monárquico. No entanto, analisando mais detalhadamente as constituições que servem de referência, podemos observar a consolidação do direito de propriedade em toda sua base.

No caso da revolução norte-americana, os autores apontam como exemplo significativo da construção da república da propriedade o seguinte:

Os juristas explicam que, atrás de toda constituição formal, jaz uma “material”, de onde por constituição material se entendem as relações de força que fundamentam, dentro de um marco particular, a constituição escrita e definem as orientações e os limites que devem respeitar a legislação, a interpretação da lei e a decisão executiva. O direito de propriedade, que inclui originalmente os direitos dos proprietários de escravos, é o índice essencial desta constituição material, que banha em sua luz todos os demais direitos e liberdades constitucionais dos cidadãos estadonidenses. (HARDT e NEGRI, 2016, p. 26)

No processo revolucionário francês, “a centralidade dos direitos de propriedade se desenvolve de modo extraordinariamente dinâmico e em ocasiões violento” (2016, p. 26). Hard e Negri analisam a mudança de texto das primeiras constituições e declarações de direitos, dos anos de 1789, 1793 e 1795, para indicar que nas duas primeiras, o direito de propriedade se afirma como direito de resistência à opressão, enquanto na última ele já é afirmado somente com base na “segurança”. Há uma mudança profunda, no pensamento Francês, da concepção tradicional de “direitos reais”, ou do direito sobre as coisas, no curso desse processo revolucionário. Os direitos reais são re-significados, a partir da desincorporação e reincorporação (BECK, 1997) do *ancien regime*, mas não mais representando a forma estática dos privilégios e exclusão medievais. “Na Revolução francesa, os “direitos reais” surgem de um novo horizonte ontológico definido pela produtividade do trabalho” (2016, p. 27).

Há um processo, assim, no sentido de tornar os direitos de propriedade não só mais como um “direito real”, mas como o paradigma de todos os direitos fundamentais, o que é coroado com o código civil francês de 1804. Complementam Negri e Hardt afirmando que “Na linha dominante do pensamento político europeu de Locke a Hegel, os

direitos absolutos que tem as pessoas de se apropriar das coisas tornam-se a base e o fim substantivo do indivíduo livre juridicamente definido” (2016, p. 28).

É nessa sequência que “o primado da propriedade se evidencia em todas as histórias coloniais modernas”, na medida em que o “projeto civilizatório” europeu contra os “outros” não europeus, sempre é acompanhado, em nome da razão, do Estado, do Direito e do estabelecimento do domínio da propriedade. É justamente por esta razão, como referem os autores, que a Revolução haitiana foi negligenciada e hostilizada durante séculos, não aparecendo, dentre os historiadores e comentadores dos processos constituintes com a mesma relevância dos processos Inglês, Norte-Americano e Francês. Dentre os processos revolucionários, a única revolução, vinda de uma colônia, que teve como principal propósito a libertação dos escravos (até então compreendidos como objeto de propriedade). Nas palavras dos autores:

A Revolução haitiana foi um acontecimento impensável desde a perspectiva da Europa contemporânea e dos Estados Unidos, tendo entre os motivos centrais, sem dúvida, ideologias e instituições da superioridade racial profundamente incrustada, mas devemos reconhecer também que a Revolução haitiana era impensável porque violava o império da propriedade. Aqui intervém um silogismo simples: a república deve proteger a propriedade privada; os escravos são propriedade privada; portanto, o republicanismo deve opor-se a libertação dos escravos. Com efeito, com o exemplo do Haiti, a pretensão republicana de valorizar a liberdade e a igualdade entra em conflito direto com o império da propriedade – e a propriedade sai triunfante. (HARDT e NEGRI, 2016, p. 29)

Na origem, portanto, dessa modernidade hegemônica, no conflito que lhe é permanente e próprio de seu conceito, podemos afirmar que o conceito de propriedade está nas bases das instituições e das formas de pensamento, especialmente o jurídico. O fundamento de toda a constituição político-jurídica moderna, se fundamenta na propriedade e na defesa da propriedade, e a própria noção de república, conforme Negri e Hardt (2016), desde as grandes revoluções burguesas até os dias de hoje, estão ligadas inseparavelmente da ideia de

propriedade.

A partir disso, voltamos ao que afirmamos desde o primeiro capítulo no sentido de que todas as instituições modernas impedem a visualização, e as possibilidades de desenvolvimento de outra ética que não possa ser abarcada pela propriedade. O comum, enquanto um outro gênero, outra categoria, não pode ser compreendido nesta perspectiva de propriedade senão como propriedade coletiva, ou mesmo como forma organizada pelo Estado. Em suma, as estruturas modernas construídas sob as bases da propriedade, do Estado nacional (e suas figuras de identidade, unidade, uniformização), da representatividade como alienação das subjetividades políticas e da multiplicidade dos projetos de mundo, e de uma razão transcendentais, são verdadeiras barragens de contenção das possibilidades do comum. Portanto, a condição de possibilidade de novas relações pautadas no comum só será possível em outro registro, em outro paradigma, a partir de outra cosmovisão, para além da modernidade capitalista, a partir da construção de uma *altermodernidade*.

É claro que, conforme apresentamos em todo o primeiro capítulo, os processos contemporâneos, da pós-modernidade do capital, identificam-se com a crise profunda destas instituições de contenção do comum, especialmente no momento em que o capitalismo abrange toda a sociedade, necessitando na sua forma contemporânea, não mais do controle das instituições que ainda – apesar da crise profunda – existem e funcionam como ferramentas do capital internacional (Estado, Polícia, dinheiro), mas das formas de controle e expropriação direta sobre toda a vida. No entanto, paradoxalmente, justamente neste momento é que se multiplicam as fissuras nessa barragem de contenção do comum. Multiplicam-se as lutas, as formas de agir e pensar que ultrapassem esse período de modernidade que parece, até então, uma prisão da qual não se pode fugir.

Os projetos dessa fuga, no entanto, já estão em curso. As possibilidades de superação das estruturas modernas, a partir das lições aprendidas dos movimentos que percorreram toda a modernidade, através de lutas “antimodernas”, que, hoje, permitem que seja dado um passo além.

As lutas antimodernas, desde as resistências camponesas, das revoltas e lutas dos escravos por liberdade, das resistências anti-colonialistas, até os projetos revolucionários socialistas, com seus sucessos e seus fracassos, demonstraram que não há saída dentro das próprias estruturas modernas e aponta-se, hoje, para outros horizontes. Neste contexto é que o que chamamos de constitucionalismo latino-

americano emerge como um dos principais laboratórios para pensarmos as formas de rompimento da barreira de contenção do comum.

Assim, a partir do próximo capítulo, passaremos para a análise do constitucionalismo latino-americano, sob a perspectiva de sua formação como resultado das lutas antimodernas e da construção daquilo que Hardt e Negri chamarão de altermodernidade, ou uma alternativa à modernidade. A partir de então, poderemos descortinar os processos constituintes latino-americanos, especialmente do Equador (2008) e da Bolívia (2009), para demonstrar que as suas constituições materiais atuais são resultados de uma vitória parcial sobre os principais aspectos constitutivos da modernidade hegemônica que enclausurou o comum, e que, em certa medida, apresentam as possibilidades reais de um constitucionalismo do comum. É assim, portanto, que verificaremos as formas pelas quais se rompe na América Latina, com as dicotomias e transcendentais modernos, através da produção do comum.

No entanto, antes de prosseguirmos com o próximo capítulo, torna-se necessária uma breve análise de como se dará a transição no esgotamento do Estado moderno e da soberania, a partir de suas transformações decorrentes das crises cíclicas do capitalismo e de seu antagonismo, principalmente através das lutas constituintes. Trata-se, ainda que de uma forma breve, de pontuar as mudanças que permitiram a ascensão e a queda do Estado de Bem-Estar social.

3.3.4 O Estado e bem-estar social: ascensão e queda na reacomodação do capital e na desarticulação das lutas sociais

Entre o final do século XIX e o início do século XX, as crises próprias da modernidade capitalista foram aprofundadas a partir de diversas conjunturas políticas que ameaçaram a hegemonia do capital. Se durante o século XIX operou-se toda a consagração do projeto de modernidade hegemônica, com o aprofundamento de seus dispositivos de poder e reinou a ideologia liberal burguesa nas instituições políticas, jurídicas e econômicas, ao mesmo tempo foi um momento em que diversas formas de lutas se aprimoraram e ameaçaram as estruturas capitalistas, dando sequência às modificações que o próprio Estado passou a sofrer, e limitando, principalmente no campo interno, o conceito de soberania.

Inúmeros exemplos podem ser citados, desde os processos de unificação de países europeus, quanto os processos de independência de grande parte das colônias, assim como, no centro da própria Europa, o surgimento de levantes como o movimento ludista na Inglaterra e a

comuna de paris, dentre outros. A medida do aprofundamento das técnicas de exploração do trabalho, há um antagonismo essencial que se apresenta, como resistência à essa exploração. Trata-se do antagonismo fundamental do capitalismo, já desvelado por Marx conforme expusemos no capítulo anterior.

A emergência revolucionária, durante o século XIX e o afloramento das contradições do capitalismo industrial, determinou modificações profundas no constitucionalismo e, ato contínuo, modificaram as formas pelas quais se estabeleceram as mediações capital/trabalho, a contenção das rebeliões e restabeleceram a ordem sob a mediação do Estado e da soberania. É nesse sentido que, na teoria política clássica, são estudadas as transições entre um chamado Estado Liberal clássico e o Estado intervencionista que, em suas variações, será denominado de Estado providência, *welfare state*, Estado social, ou Estado de Bem-Estar social. Esta transição se caracteriza, principalmente, pela mudança nas posturas deste estado e dos aparatos de governo, que passa de um Estado absteísta, ausente das relações privadas capital/trabalho, para um Estado intervencionista, que passa a exercer um papel fundamental na regulamentação das relações de produção, relativizando-se a propriedade privada e dando-se proeminência à propriedade pública.

Conforme Lênio Streck e Bolzan de Moraes (2003), existem certas causas privilegiadas que permitiram a passagem do Estado liberal para o Estado de Bem-Estar social, que podem ser resumidas da seguinte forma:

- a) A Revolução industrial e suas consequências de proletarianização, organização (transporte, saúde, saneamento, moradia), mudança nas condições de trabalho, previdência e degradação ambiental;
- b) A primeira Guerra Mundial rompe a tradição do liberalismo econômico, acelerando violentamente a ação de fatores desagregadores [...] Revolução Russa, Constituição de Weimar (1919) e o constitucionalismo social iniciado pela Constituição Mexicana de 1917.
- c) Crise econômica de 1929 e a depressão que trouxeram embutidas a necessidade de uma economia interventiva onde se reconciliaram os dois maiores fatores de estabilidade econômica: a iniciativa privada e a ação governamental, que engendram a política social de Roosevelt e o *New*

Deal americanos[...];

d) A segunda Guerra Mundial, com a emergência de guerra impõe a assunção de um papel controlador dos recursos sociais [...]

e) As crises cíclicas as quais, já no final do século, apontavam para as fissuras do liberalismo, em seu viés econômico que afetavam o comportamento da economia, sendo que a ação nefasta dos monopólios [...] comprometiam a existência do regime;

f) Os movimentos sociais rechaçam o dogma de que a livre força do mercado, como uma mão invisível, seria capaz de levar a bom termo o processo econômico; [...] (STREK e MORAES, 2003, p. 64)

Todos estes fatores foram determinantes para uma mudança de postura do Estado e em sua ordem constitucional. No entanto, ligados a estes fatores estão, na base, as lutas que se organizaram contra os poderes instituídos, sobretudo a partir dos trabalhadores urbanos e rurais. Conforme Scaff (1990), o Estado passou a intervir por que a burguesia sentiu-se ameaçada pelas tensões sociais e, por esta razão, flexibilizou-se o regime liberal, como uma forma de reacomodação das próprias relações capitalistas. Trata-se, na verdade, da incorporação de diversas reivindicações presentes nas lutas organizadas pelos trabalhadores que acabaram por inserir nas constituições, e nas ordens jurídicas infraconstitucionais, direitos e garantias ligados aos trabalhadores, como garantia de salário, pleno emprego, saúde, educação, etc.

É importante notar que quando falamos em Estado interventivo, sobretudo na feição do Bem-estar social, verifica-se que não há um rompimento com a lógica do capital, mesmo porque são as relações capitalistas, conforme verificado no item anterior, que fazem parte dos fundamentos da própria organização do Estado. É por isso que este Estado, a partir daqui, assume o papel de principal mediador da relação capital/trabalho, possibilitando uma certa regulação social, conferindo certa estabilidade no sistema em crise. O bem-estar, assim, estaria vinculado à permissão de condições mínimas de igualdade, com saúde, previdência, educação públicas, para aumentar as condições do processo produtivo.

Para compreender este processo, e posteriormente a crise do Estado de Bem-estar social, para Giuseppe Cocco (2008), é necessário

compreender, sobretudo, o modo de regulação da política social da economia implementada no segundo pós-guerra. Para o autor, não é tanto o papel do Estado que ganha relevância, mas a articulação entre “esse Estado (sobretudo de seu sistema de bem-estar, o *Welfare State*) e uma específica configuração da relação salarial, que chamaremos de *fordismo*” (2008, p. 60).

Para Cocco (2008), o fenômeno da intervenção do Estado na economia foi generalizado, ao longo da década de 1930, “da União Soviética aos Estados Unidos, passando pela Alemanha nazista, Itália fascista, chegando até Vargas e ao regime argentino”, tendo como elemento condutor a recuperação econômica e as dinâmicas de emprego. Mas essa recuperação teria sido resultado principal das crises impostas pela organização operária. De acordo com o autor, as ofensivas operárias, desde a crise de 1929 e o pacto entre o governo norte-americano de Roosevelt com os sindicatos, o *New Deal*, proporcionaram uma maior organização sindical e um grande difusão de greves, gerando assim uma crise na relação capital/trabalho. Do mesmo modo, na Europa do século XIX e início do século XX, as organizações trabalhistas ganharam sofisticação, e organizaram-se em partidos reivindicando, às vezes de forma violenta, modificações nas relações de trabalho, participação política do trabalhador, garantias previdenciárias, etc.. Ao mesmo tempo, é a partir desse antagonismo que, conforme Cocco, no caso do intervencionismo norte-americano, possibilitou-se um desenvolvimento maior que em outros locais, da organização operária e, no mesmo ato, uma mudança do próprio capital na internalização das lutas trabalhistas para a própria reprodução do capital. Nas palavras do autor,

a classe operária norte-americana, dizia Tronti, conquistou níveis de vida mais altos do mundo: classe forte era onde o partido era fraco. O capitalismo resultava mais dinâmico onde a renovação do processo de constituição da liberdade do trabalhador era continuamente atualizada pelo antagonismo operário (COCCO, 2008, p. 66)

Desse modo, foi a ofensiva operária e a organização dos trabalhadores que influenciaram a mudança do papel do Estado no século XX. Não por sua vitória, mas por sua absorção pelo próprio capitalismo que, “ao invés de reprimi-la, integrou-a como mecanismo interno de desenvolvimento” (COCCO, 2008, p. 67).

Neste ponto de vista da construção do Estado de Bem-Estar a partir das lutas operárias e de sua cooptação dentro da lógica do capitalismo, é que Giuseppe Cocco fará menção às posições de Foucault que teria explicado, através do conceito de sociedade disciplinar, a forma pela qual se daria a apreensão das relações de poder na sociedade industrial. Dentro desta sociedade disciplinar, contudo, é que há uma ampliação da relação salarial, bem como a integração de uma cidadania através de melhores acessos a serviços públicos de saúde, educação, moradia, etc. O Estado, assim, passa a integrar esta dinâmica de organização da relação capital/trabalho, através da busca pelo pleno emprego e a universalização de direitos. Neste mesmo processo, surgem as principais discussões nacionalistas sobre desenvolvimentismo, e a economia volta-se, a partir das referências em Keynes, aos planejamentos estatais de desenvolvimento sócio-econômico, de garantias de bem-estar à população e garantias e acessos à participação política. Para tanto, o desenvolvimento está ligado ao fornecimento, por parte do Estado, de instrumentos que permitam este exercício pleno da cidadania, pelo que passa a ser mais presente o espaço público, as propriedades públicas, as empresas públicas.

No entanto, este acesso aos direitos universais e a própria categoria de cidadão estavam restritos, nesta forma de Estado, conforme Cocco (2008, p. 71), a “ter (ou não) acesso a um emprego (ter uma relação com o capital)”. Neste sentido, a integração social, no Estado de Bem Estar, estava vinculada à uma dinâmica de “integração social” à cidadania através da sua integração com a relação capital/trabalho. Todas as outras formas, em certa medida, eram desconsideradas. Assim, havia um padrão de cidadão nesta organização do Estado “homem, branco, nacional, sindicalizado, entre 25 e 55 anos que se constituía como a figura hegemônica” (2008, p. 71).

Ainda conforme Cocco (2008), é interessante notar que através da sociedade disciplinar (Foucault), formou-se uma espécie de hierarquia disciplinar da ordem fabril, que se irradiava para todas as outras dimensões da sociedade. A fábrica tornou-se o modelo (inclusive arquitetônico) das outras formações sociais. E essa hierarquia fabril, conforme o autor, “não se articulava apenas a partir das funções de comando capitalistas e/ou estatais, mas também dentro das relações sociais de gênero, de raça, de geração, de nacionalidade e de culturas” (COCO, 2008, p. 71).

São as dinâmicas das novas lutas que surgem a partir dessa hierarquização disciplinar, que eclodem a partir de 1968, que questionarão toda esta estrutura equilibrada do *Welfare State* e seus

mecanismos de regulação e subordinação à produção e reprodução do capital. Neste período é que irão emergir os novos atores sociais, nas lutas das mulheres, dos negros, dos estudantes, dos desempregados, que Antonio Negri, conforme apontamos no capítulo anterior, denominará de *operário social*, cujo foco estava no questionamento das hierarquias sociais da ordem capitalista. Giuseppe Cocco, coloca este ciclo de lutas e emergências de novos sujeitos da seguinte forma:

Que conflito era esse? Seus primórdios já tinham acontecido no movimento negro norte-americano contra as leis de segregação racial e para os direitos civis no início dos anos 1960. Em 1968, o movimento estudantil constituiu esse movimento em um único ciclo libertário mundial: nele encontrávamos a luta contra o “americanismo” – a recusa dos jovens norte-americanos a se alistarem no exército e a resistência do Vietcong. Naquele mesmo ano, os estudantes mexicanos e brasileiros se insurgiram contra as ditaduras, abertas ou disfarçadas que fossem. O movimento feminista dará uma amplitude definitiva a esses ciclos de luta inovadores e se conectará, com sentido, à multiplicação das lutas no terreno que Henri Lefebvre chamará de “direito à cidade”: lutas por creches, moradia, transporte, etc. Ainda mais: o movimento de 68 não atravessa apenas as fronteiras norte-sul, mas também as que separavam o oeste do leste – em Praga, nos estaleiros poloneses; em Berlim, estudantes e operários unificavam o ciclo de luta. (COCCO, 2008, p. 72)

Todos esses movimentos surgiram, como práticas sociais contra a ordem material do trabalho e das bases disciplinares do capitalismo moderno, permitindo assim uma abertura que, uma vez mais, foi cooptada pela ordem capitalista. Conforme já referimos, Zizek (2011), já apontava que essa demanda pós-68 foi readaptada pelo capital e pelo estado através de uma nova linguagem ressignificada dos movimentos, novamente numa tentativa de barrar as lutas, conter as revoltas, e manter a estrutura principal do modo de produção. “o capitalismo começou a abandonar a estrutura fordista hierárquica do processo de produção e, em seu lugar, desenvolveu uma forma de organização em rede” (ZIZEK, 2011, p. 53). Além disso, foi incorporado no capitalismo as lutas de um

projeto igualitário, acentuando a “interação autopoietica e auto-organização espontânea [...] transformando o lema anticapitalista em capitalista” (ZIZEK, 2011, p. 53).

Cárcova (2008), refere que o Estado de bem-estar entra num processo de paulatino desaparecimento, principalmente a partir da crise do petróleo dos anos de 1970, permitindo um triunfo de uma “revolução conservadora” encabeçada por Reagan e Thatcher, reorganizando o capitalismo sob as bases neoliberais. O constitucionalismo correspondente à esta etapa, passa a estabelecer outros contornos, com supressão de direitos, enxugamento do Estado, privatização de tudo o que foi tornado público, principalmente de grandes empresas públicas de telefonia, comunicações, transportes, etc. Na reação do ciclo de lutas de 1968 e na reorganização do capital, verifica-se, conforme já amplamente demonstrado no Capítulo 2, que o Estado passa a outra ponta da expropriação capitalista, participando de um processo, agora globalizado, de investida em tudo o que até então era considerado público, ou mesmo comum.

É a partir da década de 1970, que a expropriação passa a recair, conforme os dois últimos itens do Capítulo 2, sobre os espaços comuns e que o capital, expropriando o comum, passa a diminuir o seu valor e sua produtividade. É neste período, pois, que deve-se repensar as formas de articulação das lutas contemporâneas. Conforme Negri e Hardt, é neste período que a multidão deve ser organizada e que deve se empreender a fuga do capitalismo pela produção de mais comum.

3.4 PODER CONSTITUINTE, MODERNIDADE E ANTIMODERNIDADE: A DIALÉTICA DA CRISE MODERNA

Conforme afirmamos ao longo do capítulo, a modernidade é o conceito de uma crise, palco de um antagonismo inconciliável. Ela surge, na verdade, como duas modernidades: uma emancipatória, imanente e outra hierárquica, controladora, transcendente. Todos os processos que nela se desenvolveram, e mesmo os que permitiram o sucesso da “segunda modernidade” a partir do iluminismo, foram marcados por contrastes, lutas, confrontos, muitos deles violentos, que se apresentaram como movimentos revolucionários, constituintes. Desse modo, dentro desta perspectiva é que se torna necessária uma análise deste poder constituinte revolucionário e das formas pelas quais, em diversas ocasiões, ele emerge a apontar para outras formas de organização social.

O poder constituinte, conforme analisamos anteriormente, é

considerado por Negri (2002), como o sujeito revolucionário por excelência. Pode ser compreendido como uma potência permanente da criação do *ex novo*, de novas formas de relação e interação social, que irrompe de forma absoluta e que, para a reprodução do capital, necessita ser contido através do poder constituído. No campo das análises político-jurídicas, as teorias sobre o constitucionalismo sempre se apresentaram como parte deste processo de supressão do poder constituinte enquanto poder absoluto, de forma a aprisioná-lo nas estruturas do Estado e da soberania, exercendo sobre ele disciplina e controle. Trata-se, na verdade, de uma das formas de mediação da crise que acompanha toda a modernidade e que, desse modo, acabam por construir o que chamamos de enclausuramento do comum.

Com efeito, o poder constituinte irrompe em diversas situações, num espaço-tempo sempre aberto e contínuo de lutas por emancipação e por novas liberdades contra as desigualdades e os mecanismos controle que sustentam estas desigualdades. Ao longo da história, as tentativas dessa ruptura ocorreram de diversas formas, mas sempre acabaram contidas pelas estruturas modernas que, no desenrolar de seus processos, absorveram através de novas mediações essas forças de libertação, recompondo e reafirmando o poder constituído. Em outras palavras, as perspectivas mais plurais de mudança e revoluções sempre acabaram girando em torno do controle do Estado, recaindo nas ideias de unificação, mediação, organização do direito, etc., apresentando um obstáculo para outras formas possíveis de organização social, política, jurídica e econômica.

Neste sentido, de acordo com Negri e Hardt (2016, p. 83), a dupla face da modernidade é entendida “como uma relação de poder: dominação e resistência, soberania e lutas de libertação”. Essa relação é correlata ao antagonismo entre o poder constituinte e o poder constituído e se desenvolve não só na Europa, ou na Europa em relação às suas colônias, mas na correlação de poder que estabelecem entre si. Em outras palavras, a modernidade/colonialidade se estabelece como parte da modernidade, sendo, assim, as lutas anticoloniais uma parte da própria modernidade/colonialidade. Para Negri e Hardt (2016) “as forças da antimodernidade, como as resistências à dominação colonial, não se encontram, portanto, fora da modernidade, mas são perfeitamente interiores a ela, ou seja, estão no interior da relação de poder” (2016, p. 83) na modernidade.

Por antimodernidade, portanto, se entende as inúmeras resistências que podem ser evidenciadas no interior e ao longo da modernidade, não como uma tentativa de retorno às estruturas

anteriores, medievais ou clássicas, mas como jogo de poder por dentro, como resistência característica da modernidade como crise que gera sempre um encontro que se corporifica na dialética entre resistência e controle, produzindo com isso a subjetividade moderna. Assim, Negri e Hardt afirmam ainda que para entender a modernidade é necessário compreender que dominação e resistência não são externas uma à outra, no sentido de que a antimodernidade demonstra que as resistências assinalam diferenças que estão no interior da própria modernidade e que, “para as primeiras indicações de uma alternativa, devemos, isto sim, investigar as forças da antimodernidade, ou seja, resistências internas à dominação moderna” (2016, p. 87).

Para os autores, portanto, o desenvolvimento da modernidade abarca a relação entre modernidade e antimodernidade, e é a partir desta que se abrem as possibilidades de uma alternativa à própria modernidade. Neste sentido, recorrendo novamente à Marx e as teorias da tradição marxista ligadas à luta de classes e ação revolucionária, destinadas à derrubada do poder na modernidade capitalista, os autores percebem a antimodernidade nas teorias anti-imperialistas e nos projetos políticos relacionados, principalmente, ao comunismo revolucionário. Para eles, nos limites do desenvolvimento das teorias marxistas de lutas, “as crises capitalistas são constantemente geradas pelas forças da antimodernidade, ou seja, pelas revoltas proletárias” (2016, p. 104). Sustentam, ainda, que apesar de Marx, em seus escritos da segunda metade da década de 1870 ter intuído essa antimodernidade para além dos pressupostos do “progresso”, dedicando o seu estudo às formas “pré-capitalistas” ou não capitalistas de propriedade, ele não foi capaz de articular “que as formas revolucionárias de antimodernidade estão firmemente plantadas no comum” (2016, p. 107).

É, portanto, dentro do conceito de antimodernidade que Antonio Negri e Michael Hardt compreendem num aspecto global e para além do desenvolvimento das lutas anticoloniais e anti-imperialistas na América Latina, outros exemplos de lutas anticapitalistas que, de um modo ou outro, trouxeram grandes contribuições para pensar as mudanças que hoje enfrentamos. Dentre estes exemplos, Negri e Hardt citam as três grandes revoluções socialistas, da Rússia, da China e de Cuba, como referências das lutas antimodernas. Conforme os autores, as lutas revolucionárias que levaram às revoluções socialistas apresentaram uma poderosa força de antimodernidade, mas “vieram todas à perseguir projetos decididamente modernizadores”, especialmente por não afastarem-se dos projetos e das ideologias políticas e econômicas do desenvolvimento, acabaram por reproduzir “as hierarquias globais da

modernidade/colonialidade”.

De fato, apesar de seu combate firme contra o imperialismo e o capitalismo, o rumo das grandes revoluções socialistas significou o aprofundamento de uma economia política desenvolvimentista, centrada num Estado forte que, se por um lado significou um avanço em termos de políticas sociais, por outro eclipsou outras formas de desenvolvimento autônomo e de alternativas potencialmente efetivas, como no caso de muitos e diferentes povos, dos quais podemos citar como exemplo os povos indígenas da América Latina. Os autores analisam esta “ambivalência” entre modernidade e desenvolvimentismo a partir da obra de Lênin, *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia*, referindo que “o moderno modelo de desenvolvimento econômico que ele afirma diretamente entra em conflito com sua avaliação do antagonismo “pré-moderno” – ou, na realidade antimoderno – das classes subalternas” (2016, p. 109). Para Negri e Hardt, Lênin

Tenta resolver a contradição reconhecendo-a: o progresso econômico é necessário agora para permitir que as classes subalternas amadureçam até serem capazes de efetivamente desafiar o domínio capitalista. Note-se, todavia, que sempre que Lenin tenta resolver a contradição jogando-a para o futuro – notadamente em sua teoria do desaparecimento do Estado –, está meramente encobrindo o problema real. O processo de amadurecimento ou transição nunca chega ao fim, e a contradição permanece intacta. Neste caso, Lenin não carece do espírito de luta revolucionária, mas de uma análise suficiente da função mistificadora da ideologia capitalista e de sua noção de progresso. (HARDT e NEGRI, 2016, p. 109)

É neste sentido, de crítica quanto ao rumo tomado por todas as três grandes revoluções socialistas que, na medida em que o desenvolvimentismo avança mais se aprofundam as crises nos Estados socialistas. No seu paralelo ocidental capitalista, o protagonismo do Estado de Bem-Estar social, na medida em que aprofundou as formas desenvolvimentistas, aprofundou a organização disciplinar e hierárquica da sociedade sob os parâmetros do capital, encoberto pela promessa ilusória de rompimento futuro e um estado nacional forte e unificado.

Nos casos da construção de um Estado Social, através das

revoluções referidas como antimodernas, os autores trazem ainda alguns outros exemplos. A China, que teve seu sistema em uma evolução para uma organização capitalista do trabalho, “por meios socialistas, burocráticos e centralizados ou de uma forma mais socialmente descentralizada, dando espaço e apoio às forças de mercado no contexto de um mercado global unificado” (HARDT e NEGRI, 2016, p. 110). O exemplo de Cuba para os autores parece ser o que conseguiu com mais sucesso afastar-se da experiência catastrófica soviética e da evolução neoliberal da experiência chinesa, mas ao “preço de se congelar no tempo”. Neste caso, contudo, os efeitos da crise sobre Cuba parece aprofundarem-se cada vez mais.

O fato é que as forças da antimodernidade, em certa medida, foram traídas pelo aprofundamento das estruturas da própria modernidade, que se tornou um “elemento-chave do controle e repressão das forças da antimodernidade que emergiam nas lutas revolucionárias” (2016, p. 111), principalmente pelas noções de “desenvolvimento nacional”, “Estado de todo o povo”, “unidade de todo o povo”, etc.

Esta ideologia desenvolvimentista socialista foi por muito tempo (e ainda o é em algumas situações) a bandeira de muitos países em desenvolvimento ou subdesenvolvidos, tanto no leste asiático, na Índia e na África, quanto em países da América Latina. No entanto, em todos os casos, o que se verificou foi um aprofundamento do controle do Estado, de uma política desenvolvimentista centralizada que, ao fim e ao cabo, serviu, nas palavras de Negri e Hardt (2016, p. 112) como “poderosa máquina de acumulação primitiva e desenvolvimento econômico”, na medida em que o capital, a partir dos países subdesenvolvidos, reacomodou-se através de instrumentos como, por exemplo, aqueles vinculados ao keynesianismo.

Muito embora a crítica deva ser feita, é necessário ter em conta que estas experiências revolucionárias, de origem antimoderna, foram de extrema importância para instauração de ciclos de lutas que se disseminaram pelo mundo todo, e, sobretudo, pela América Latina, mobilizando esperanças, sonhos, desejos de libertação que se prologam até hoje, mas, por óbvio, com outra roupagem e com outros elementos. De fato, as lutas da antimodernidade, analisadas por Negri e Hardt, apresentam-se como uma luta pela liberdade no interior da relação de poder dentro da própria modernidade, em seu espaço geopolítico. É neste sentido, inclusive, que as lutas da antimodernidade ocorrem também no mundo colonial, como parte da própria modernidade, e não como algo externo a ela, como se a modernidade fosse europeia e a

antimodernidade fosse colonial.

No caso específico da América Latina, que sempre teve papel determinante nas lutas de antimodernidade (dentro da própria modernidade e contra ela), desde as revoltas contra as colônias, rebelião de escravos, até declarações de independência movidas por lutas anticolonialistas, o percurso das teorias críticas vinculadas às lutas é bastante revelador de uma certa continuidade dessas lutas antimodernas que correram, em certo sentido, à margem do Estado e das teorias críticas eurocêntricas. Talvez por este motivo que, com o amadurecimento das lutas latino-americanas, tenhamos ancorado na realidade do *novo* constitucionalismo.

Nesta perspectiva de análise da América Latina, dentre tantos autores e militantes que foram responsáveis por um pensamento típico latino-americano, pode-se dizer que José Carlos Mariátegui assume uma posição de destaque. Mariátegui possuiu como grande mérito a compreensão da resistência antimoderna tanto na Europa quanto fora dela e, mais que isso, conseguiu articular outros sujeitos que, paralelos ao proletariado Europeu, teriam igual potencial revolucionário. Nas palavras de Negri e Hardt, Mariátegui

descobre que as comunidades indígenas andinas, os *ayllus*, defendem e preservam o acesso comum à terra, formas comuns de trabalho e uma organização social comunal [...] encontra nela um sólido enraizamento no comum que serve de base à resistência. Através de seu contato com o comunismo europeu, ele vem a entender a importância e o potencial das populações indígenas e das formas sociais do “comunismo inca” [...] como uma expressão dinâmica de resistência no interior da sociedade moderna. (2016, p. 107-108)

O próprio Marx, segundo Jean Tible (2013), já havia enfrentado questões referentes ao comunismo Inca, concluindo que se tratava de uma outra forma de relação comunal potencialmente revolucionária. Ainda conforme Tible (2013, p. 62), Mariátegui não teria tido acesso a estes textos de Marx, mas, no entanto, havia compreendido a potência revolucionária e antimoderna das lutas *ayllu*. Portanto, para Negri e Hardt, Mariátegui encontra um “sólido enraizamento no comum” como base para as resistências latino-americanas, e concluem que tanto “dentro da Europa e fora dela, a antimodernidade deve ser entendida,

sobretudo, na expressão social do comum” (2016, p. 108). Desse modo, a expressão social do comum nas lutas da antimodernidade representa parte importante das construções de fissuras nas barreiras da modernidade no desenvolvimento político da própria América Latina.

Pode-se dizer que é neste sentido que, de fato, na América Latina, José Carlos Mariátegui é considerado por muitos como um divisor de águas no pensamento crítico. Michel Löwy (2012, p. 17), refere que na obra *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, Mariátegui apresenta “a primeira tentativa de análise marxista de uma formação social latino-americana concreta”, entendendo-o como o “pensador marxista mais vigoroso e original que a América Latina já conheceu”, principalmente por entender que a revolução latino-americana só poderia ocorrer incluindo objetivos agrários e anti-imperialistas. Não há dúvida sobre a influência do pensamento de Mariátegui no desenvolvimento de uma crítica latino-americana ao imperialismo e, principalmente, na inserção de outros sujeitos revolucionários que não somente o proletário, no caso a população indígena.

De acordo com Jean Tible (2013, p. 19), em obra intitulada *Marx Selvagem*, “Mariátegui propôs a ideia de um socialismo indo-americano e o fez em interlocução com as lutas e pensamentos indígenas e indigenistas de sua época”, de forma a buscar um diálogo entre o pensamento Marxista, especialmente de seus instrumentos analíticos, e as “influências endógenas indo-americanas”. Ainda, nas palavras do antropólogo, “Mariátegui propõe uma instigante ligação entre *ayllu* e o comunismo” (2013, p. 21). Analisaremos adiante as configurações dos movimentos da América Latina especialmente no que se refere à relação entre a comunidade *ayllu* andina e o que chamamos de (re)invenção do comum. O que é interessante observar até aqui é que, no âmbito da América Latina, as lutas da antimodernidade já apontam alternativas diversas das alternativas europeias, apresentando-se como um aspecto histórico importante para compreender os movimentos constituintes andinos contemporâneos. Por ora, no entanto, devemos prosseguir na análise da dialética entre modernidade e antimodernidade e entre poder constituinte e poder constituído.

Voltando à relação modernidade/antimodernidade, as propostas de Negri e Hardt de uma leitura em conjunto destes processos, é correlata à leitura da dialética que encerra o poder constituinte e o poder constituído, conforme já se afirmou anteriormente. As lutas revolucionárias antimodernas, carregadas do potencial constituinte, acabam sendo absorvidas pela estrutura que se constitui a partir delas e, desse modo, acabam enredadas na teia tecida entre poder constituído e

poder constituinte.

No caso da relação modernidade e antimodernidade, as lutas por libertação, igualdade material, emancipação, próprias das relações da sociedade capitalista modernas, acabam sendo abarcadas pelo discurso político-jurídico da soberania Estatal e das instituições jurídicas constituídas, bem como dos ideais de desenvolvimento e progresso, de modo a impedir um avanço no sentido de produção do novo. A questão que fica é: há como superar essa barreira? Como a teoria política e jurídica poderá dar conta de um poder constituinte que permaneça aberto às modificações sociais, ao ingresso de novos atores no cenário político-jurídico? Há possibilidades de superação dessa dialética? Como o comum pode emergir efetivamente e romper com essa dialética? A resposta a estas questões seria: “Precisamos ser capazes de nos mover da resistência à alternativa e reconhecer de que maneira os movimentos de libertação podem alcançar autonomia e se libertar da relação de poder da modernidade” (NEGRI e HARDT, 2016, p. 122)

Neste sentido, é que se entende que os processos constituintes da América Latina representam um foco de resistência global, e, mais que isso, de produção de alternativa que ultrapassa as dicotomias modernas, e o próprio Estado de Bem-Estar social.

Nos Capítulos 2 e 3 traçamos algumas pistas dessa superação, com a emergência do comum na era da globalização, através das lutas que, antimodernas, se estabelecem em outro patamar, voltando-se para a alterglobalização e, conforme veremos, para possibilidades de uma altermodernidade. O desafio é dar mais solidez a estas perspectivas, a partir do constitucionalismo latino americano. Vejamos, assim, a partir do próximo título, como se entende o processo constituinte latino americano dos Andes como um processo de constituição do comum.

4 O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO: ANTIMODERNIDADE, ALTERMODERNIDADE E PODER CONSTITUINTE NAS POSSIBILIDADES DE (RE) INVENTAR O COMUM

No primeiro capítulo buscamos identificar como emerge o tema do comum no cenário global contemporâneo. No objetivo de limpar o terreno para compreender melhor o conceito de comum com o qual trabalhamos, delineamos uma breve historicidade do termo onde analisamos as transições de seu significado em cada período histórico até a modernidade. No mesmo ato, afirmamos por diversas vezes que o *comum* foi sendo esvaziado de sentidos e significado, ao longo da história. O comum como modo de produção das formas de organização social, política e jurídica, foi absolutamente eclipsado, sobretudo a partir dos mecanismos e dispositivos que caracterizam a modernidade, muito embora as incontáveis lutas ao longo da história tenham sido afirmadas com base no comum, conforme sustentam Pierre Dardot e Christian Laval (2015), apresentando-o, inclusive, como um princípio motriz das lutas.

Além disso, buscamos demonstrar como o conceito de comum se estabelece contemporaneamente, a partir das leituras de Antônio Negri e Michael Hardt, no cenário biopolítico da globalização, ou na era do Império. Ali verificamos que, a despeito de toda discussão sobre o tema do comum, ele não pode ser compreendido somente como *commons*, ou *bem comum*, ou seja, fora das relações sociais da sociedade capitalista, em uma luta contra as formas de expropriação na sociedade globalizada. O comum mostra-se, também, como resultado da produção contemporânea, principalmente no que se refere às linguagens, aos afetos, aos códigos, dentro do próprio modo de produção, e se torna o principal foco de expropriação social do capitalismo contemporâneo. Neste último caso, o comum passa a ser compreendido como tudo o que é produzido a partir de uma perspectiva ampla de possibilidades de cooperação, relação, que é determinado através de dispositivos de disciplina, num primeiro momento, e de controle na sociedade biopolítica, pelo próprio capital.

Nesta mesma perspectiva, o *comum* é compreendido de forma mais ampla que os bens comuns, bens da natureza como o ar, água, serviços públicos, etc., mas como relação estabelecida no todo, em todas as relações entre homem, cultura e natureza, que é eclipsada e controlada pelas estruturas construídas e constituídas pelo capitalismo

moderno. A própria modernidade, em suas estruturas são formas de enclausuramento do comum, barragens de contenção que impedem que o comum seja efetivamente reapropriado socialmente.

No capítulo 3, buscamos enfrentar a construção desta “barragem” moderna, explorando as formas de sua configuração principalmente a partir do Estado e da soberania como ferramentas político-jurídicas de contenção do comum, que se legitimam principalmente pelos discursos sobre o constitucionalismo. Vimos, no entanto, que esse processo de modernidade não é linear, pacífico, harmônico e que existe uma luta permanente entre a corrente hegemônica transcendente e uma corrente do pensamento (e das práticas) imanente, que buscam realizar o processo de emancipação, liberdade e igualdade, numa luta permanente que, no entanto, se encontra abafada, contida em toda a constituição da modernidade.

Como a modernidade não pode ser dissociada nem do capitalismo, nem da colonialidade, e confunde-se com a república (sobretudo o que chamamos com Negri e Hardt de república da propriedade), percebemos que a luta entre as forças transcendentes e imanentes que determinam o conceito de crise da modernidade se estabelecem em diversos setores, em diversas frentes. A ela, com Negri e Hardt (2016), denominamos de lutas “antimodernas” que se desenrolam dentro da própria modernidade, durante todo seu processo de construção e consolidação, em diversos locais e assumindo formas diversas.

Assim, neste capítulo, abordaremos, a partir destas análises, tomando em consideração os antagonismos próprios da modernidade, inclusive os antagonismos entre poder constituinte e poder constituído, entre transcendência e imanência, entre modernidade e antimodernidade, o cenário latino-americano como espaço privilegiado para a análise de todos estes conflitos e, principalmente, das formas de superação teórica e prática da dialética entre modernidade e antimodernidade, rumando para uma altermodernidade, para a construção de novas subjetividades, que se estabelece, conforme nossa hipótese, como (re) invenção do comum.

Com efeito, o chamado novo constitucionalismo latino-americano parece apontar nesta direção, através de uma série de superações das dicotomias modernas, principalmente homem/natureza, estado-nação/mercado, público/privado, etc. e que dão suporte ao que Negri e Hardt (2016) chamam de República da Propriedade, fundamentada e legitimada por um constitucionalismo convencional, antropocêntrico, nas palavras de Wolkmer (2013, p. 21), “individualista, estatal, liberal e

eurocêntrico”.

Dando um passo a frente, buscaremos ir além das alternativas entre modernidade e antimodernidade para verificar, com os elementos do capítulo 2 e 3, como se articulam e apresentam-se como lutas *altermodernas* na América Latina dentro dos ciclos de lutas próprios da contemporaneidade. Estas análises nos darão os elementos necessários para, posteriormente, passaremos para a análise das situações concretas das lutas do novo constitucionalismo latino-americano principalmente na Bolívia (2009) e no Equador (2008) e suas inovações no sentido de perfurar a barragem moderna.

4.1 GLOBALIZAÇÃO, ALTERGLOBALIZAÇÃO E ALTERMODERNIDADE: DAS LUTAS PELO COMUM AO CICLO DE LUTAS DO COMUM NA AMÉRICA LATINA

Voltamos, a partir da consideração das lutas contemporâneas, conforme esboçado no capítulo 2, a falar do comum, como um conceito que não se resume somente a um princípio motivador e ativador das lutas contra a propriedade (pública ou privada) e o capitalismo modernos, conforme Dardot e Laval (2015), mas que também é um conceito que atravessa as lutas antimodernas e chega às formas de lutas contemporâneas no sentido da construção de uma altermodernidade, através do poder constituinte da multidão que, neste cenário do *Império*, se apresenta como um sujeito capaz de instituir novas formas de relações de poder diversas da modernidade. Trata-se, no atual cenário global, da tensão sempre presente, mas agora potencializada, entre poder constituído e poder constituinte e da tentativa de sua superação.

Para avançarmos é necessário, no entanto, um esclarecimento sobre esta terminologia utilizada. Negri e Hardt apontaram a dialética entre modernidade e antimodernidade e, a partir da análise dos movimentos antiglobalização, constroem a ideia de altermodernidade como forma de superação e atravessamento das crises modernas.

4.1.1 A ideia de altermodernidade como superação da dialética entre Modernidade/Antimodernidade

Nos movimentos contemporâneos de luta, no cenário globalizado, é comum verificamos a utilização inicial dos termos de “movimentos de globalização” e “antiglobalização”. No entanto, em certo momento os próprios movimentos da chamada “antiglobalização” passaram a adotar a designação de “alterglobalização”. Essa mudança terminológica é

bastante significativa, na medida em que os movimentos globais, na verdade, não se estabelecem contra a globalização, mas tem por objetivo uma outra forma de globalização, uma “alterglobalização”. É nesta mesma perspectiva que Negri e Hardt (2016), irão fazer a transição da dialética modernidade e antimodernidade (esta significando uma luta de resistência no interior da própria modernidade), para pensar alternativas que a superem. Em outras palavras, buscam a fuga de uma dialética que engessa a possibilidade de sua superação, e o fazem através do termo “altermodernidade”. Nas palavras dos autores

Altermodernidade tem uma relação diagonal com a modernidade. Assinala o conflito com as hierarquias da modernidade da mesma forma que as da antimodernidade, mas orienta as forças de resistência mais claramente para um terreno autônomo [...] com a expressão “altermodernidade”, pretendemos indicar um rompimento decisivo com a modernidade e a relação de poder que a define, pois, em nossa concepção, atermmodernidade surge das tradições da antimodernidade – mas também se afasta da modernidade, estendendo-se além da oposição e da resistência. (2016, P. 123)

Os movimentos que surgem, principalmente a partir no final do século XX, parecem trazer em si essa pretensão, com demandas que, de um lado, buscam resistir e se opor, e de outro, apresentam alternativas, tanto teóricas quanto práticas, para as crises das instituições da modernidade. Uma resistência e busca por alternativas que tem no comum um ponto convergente de tensão contra e para além da modernidade capitalista.

É nessa tensão que surgem novos atores no cenário das relações locais, internacionais e globais, dentre os quais inúmeros movimentos multitudinários⁹⁵, que emergem tanto de países “centrais” do

⁹⁵ Os movimentos multitudinário, ou movimentos da multidão, se referem aqui ao conceito de Multidão utilizado por Antônio Negri como um conceito de classe nesta nova fase do capitalismo, que o autor denomina de Império. Negri trabalha o conceito de Multidão a partir de seu referencial marxiano de luta de classes e do conceito de *multitudo* de Espinoza, com elementos da biopolítica e do micropoder de Foucault, contrastando com o conceito de povo de Thomas Hobbes e que foi objeto de profundo debate no século XVII. Para Hardt e Negri (2005, p. 12) “a multidão é composta por inúmeras diferenças internas que

capitalismo global, como aqueles até então considerados periféricos, e que reivindicam o espaço comum da cultura e da natureza, através de novas práticas emancipatórias na busca por uma globalização alternativa, ou uma alterglobalização, com uma agenda de lutas para bloquear as privatizações neoliberais, para assegurar de forma efetiva um meio ambiente ecologicamente equilibrado e sustentável, reconhecimento de cidadania global, etc. Estes novos atores sociais – que Negri identificará como sujeitos da revolução contemporânea e do poder constituinte através do conceito de multidão – reivindicam, sobretudo, uma mudança radical na forma de sociedade, na sua relação com o Estado (na crítica da representatividade liberal-burguesa) e com as formas de relação entre sociedades e natureza. Nas palavras de Alexandre Mendes (2012, p. 9), esses movimentos instauram um novo ciclo de lutas, “inaugurado durante os eventos que marcaram as jornadas de Seattle e Gênova, em um novo formato: uma espécie de redes de redes (movimento de movimentos) de cunho multitudinário e global”. Nesta perspectiva nova, dos novos movimentos, a reivindicação das lutas corre, portanto, em direção de uma altermodernidade.

4.1.2 Das lutas globais altermodernas

A dinâmica dessas lutas globais, que se espalharam a partir dos últimos anos do século XX, apresenta como característica distinta dos movimentos sociais anteriores que marcaram o que chamamos de lutas da antimodernidade, uma forte rejeição à representatividade, sindical ou político-partidária, como se demonstrou, sobretudo, nos movimentos de ocupação que se espalharam de forma mais contundente a partir de 2008. Esta rejeição demonstra que, se de um lado há um combate à política neoliberal e uma resistência contra os processos globais de privatização, de outro também há um descontentamento, ou uma forte desconfiança, no próprio Estado, ou nos governos e nas instituições da

nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única – diferentes culturas, raças, etnias, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes maneiras de viver; diferentes visões de mundo; diferentes desejos. A multidão é uma multiplicidade de todas as diferenças singulares”. Assim, a multidão emerge para Negri como sujeito do poder constituinte do comum, rejeitando toda unidade do conceito de povo ou indiferença contida no conceito de massas. Em outro ponto, os autores acrescentam que “na medida em que a multidão não é uma identidade (como o povo) nem é uniformidade (como as massas), suas diferenças internas devem descobrir o *comum* que lhe permite comunicar-se e agir em conjunto”. (HARDT E NEGRI, 2005, P. 14)

democracia liberal representativa (sindicatos, partidos, etc.), conforme deixaram bastante claros os *slogans* presentes nas críticas radicais às representações, como “*que se vayan todos*” de 2002 na Argentina⁹⁶, ou as recentes ocupações ocorridas no mundo e que na Espanha trazem o slogan “*no nos representan*”.

Esta crítica profunda da representatividade política, presentes nos movimentos multitudinários e que dá as características principais deste sujeito contemporâneo de um poder constituinte que é a multidão, é fruto desta aparente vitória do neoliberalismo sobre o chamado socialismo, e que, com a subsunção de toda a sociedade ao capital, faz ruir as falsas representações do comum como laço essencial de comunidade. Neste campo de busca por um outro sujeito político, do ponto de vista da filosofia jurídica, é que a multidão emerge como sujeito produtor do comum.

Jordi Massó Castilla (2012)⁹⁷, expõe bem essa conexão entre a crise de representatividade dentro do próprio triunfo neoliberal e da derrocada do socialismo real, nos seguintes termos:

Os pais da multidão, Toni Negri e Michael Hardt, aos quais se uniram mais tarde Paolo Virno e Mauricio Lazzarato, fizeram eco da crise da representação política que acompanhou o triunfo da democracia neoliberal e o desmoronamento do comunismo. Ao mesmo tempo, a essa crise somava-se a herança da destruição do sujeito da metafísica (substancial, idêntico a si mesmo, possuidor de propriedades imutáveis, etc.) iniciada por Nietzsche, culminada por Heidegger e retomada por Derrida. A partir de então, a política devia renunciar a dois elementos imprescindíveis do pensamento político

⁹⁶ Para Giuseppe Cocco, em *KorpoBraz: por uma política dos corpos* (2014), a crítica radical da representatividade surge no sul. O *que se vayan todos*, argentino, antecipa em dez anos o “*no nos representan*” das ocupações na Espanha.

⁹⁷ CASTILLA, Jordi Massó. *Duas visões da política: a multidão perante a filosofia do comum*. **Revista de filosofia Princípios**, Natal – RN, v.19, n. 32, p. 253-272, julho/dezembro 2012. Neste texto, o autor explora o conceito de multidão como sujeito revolucionário contemporâneo através do qual o comum é causa e resultado, na visão de Hardt e Negri, e estabelece algumas linhas que, ainda que, buscando a identificação de novos sujeitos da política, divergem destes autores, principalmente no campo da filosofia.

tradicional: à representação – com o seu correlato de soberania – e ao sujeito ou agente político. (CASTILLA, 2012, p. 257)

O centro, portanto, destas lutas contemporâneas que podem ser consideradas altermodernas, reivindica para si a possibilidade criativa de outros modelos possíveis de organização social e política, para além das alternativas apresentadas, até então, pela modernidade. Hardt e Negri (2016, p. 9) referem que se construiu na modernidade uma “polarização aparentemente exclusiva entre o privado e o público, correspondente a uma polarização política igualmente perniciosa entre capitalismo e socialismo” e, acrescentamos, todas as formas que se estruturam na ideia de representação no campo político. A multidão como sujeito histórico se coloca para além desta polarização, não aceitando reduções identitárias, e se caracterizando pela diversidade de subjetividades que se encontram e irrompem em possibilidades revolucionárias.

Esta multidão, este sujeito revolucionário contemporâneo, para Hardt e Negri, identifica-se com o que os autores chamam de multidão dos pobres⁹⁸, sendo a pobreza compreendida não como ausência de recursos de sobrevivência ou miséria, mas como a multiplicidade de subjetividades inseridas nos mecanismos de produção social, e que constituem uma ameaça política à propriedade. Este conceito se assemelha ao conceito de pobre para Marx, em *O Capital* e nos *Grundrisse*, porém agora amplificado e requalificado no capitalismo global. Nesta perspectiva do neoliberalismo, “somos todos pobres”, na medida em que o capital se impõe sobre toda a sociedade e suas relações, transformando a produção comum em capital.

Assim, para além do público e do privado, através destas lutas da

⁹⁸ Negri e Hardt (2016, p. 55), iniciam o capítulo intitulado *A multidão dos pobres*, vinculando o conceito de Multidão ao de pobreza. “Como a forma dominante de república é definida pela propriedade, a multidão, na medida em que se caracteriza pela pobreza, opõe-se a ela. [...] A pobreza da multidão não remete a sua miséria, privação ou mesmo carência, antes designando uma produção de subjetividade social que resulta num corpo político radicalmente plural e aberto, opondo-se tanto ao individualismo quanto ao corpo social exclusivo e unificado na propriedade”. Mais adiante os autores acrescentam um sentido positivo da pobreza, como potência, acrescentando que “os pobres, assalariados ou não, já não estão localizados apenas na origem histórica ou nos limites geográficos da produção capitalista, encontrando-se cada vez mais em seu coração – e assim, a multidão dos pobres surge também no centro do projeto de transformação revolucionária” (2016, p. 72)

multidão constrói-se um contexto de “progressiva problematização do comum [...] como possibilidade de generalizar o antagonismo interior da globalização” (MENDES, 2012, p. 9). O ressurgimento do comum é resultado, assim, como já se afirmou em diversas passagens anteriores, do próprio capitalismo contemporâneo na sua forma neoliberal, que impôs “o giro do pensamento político do comum, quebrando a falsa alternativa entre o Estado e o mercado” (DARDOT e LAVAL, 2015, P. 19), conforme afirmamos no capítulo 2. Esta “problematização do comum” surge, portanto, da “construção comum das lutas”, nas palavras de Antônio Negri (2009, p. 163), através de múltiplas resistências contra as formas de expropriação do capital (MENDES, 2012, p. 9). Pierre Dardot e Christian Laval (2015) colocam esta questão da seguinte forma:

A reivindicação do comum nasce, em primeiro lugar, nas lutas sociais e culturais contra a ordem capitalista e o Estado empresarial. Ponto central da alternativa ao neoliberalismo, o "comum" se tornou o princípio efetivo de combate e de movimentos que, depois de duas décadas, têm resistido à dinâmica do capital e deu origem a formas de ação e de discursos originais. Longe de ser uma invenção conceitual pura, é a fórmula de movimentos e correntes do pensamento que pretendem opor-se à grande tendência do nosso tempo: a extensão da apropriação privada em todas as esferas da sociedade, da cultura e da vida. Neste sentido, o termo "comum" não se refere ao ressurgimento de uma ideia comunista eterna, mas à emergência de uma nova maneira de desafiar e ultrapassar o capitalismo. [...] Esse é o contexto que explica como o tema do comum surgiu na década de 1990, tanto nas lutas locais mais concretas como nas mobilizações políticas de grande magnitude. (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 21)

Portanto, percebe-se que as reivindicações em torno do tema do comum emergem das lutas travadas contemporaneamente, sobretudo nas inúmeras mobilizações e lutas ecológicas (ambientalistas)⁹⁹, numa

⁹⁹ No que se refere às lutas ecológicas, a crescente crítica de movimentos ambientalista ligadas, sobretudo, ao que Michel Lövy chama de Ecosocialismo,

rejeição ao modo de vida da sociedade capitalista, tendo como alvos tanto o mercado quanto o Estado moderno, tanto o privado quanto o público. Trata-se de uma busca, nas palavras de Ruggero (2012, p. 70) pela “apropriação coletiva da riqueza, que se encontra congelada na dialética entre o público e o privado” ou a busca por “reapropriação” que “significa instituição, isto é, a transformação da riqueza social em riqueza comum”. Vê-se, assim, que grande parte das reivindicações, em diversos lugares do mundo, acaba tomando como referência o antigo termo dos “*commons*”, buscando uma oposição ao que seria a nova onda de *enclousures*. A análise de Pal Pelbart (2008) sobre essas questões dá-se da seguinte maneira:

diferentemente de algumas décadas atrás, em que o comum era definido mas também vivido como aquele espaço abstrato, que conjugava as individualidades e se sobrepunha a elas, seja como espaço público, seja como política, hoje o comum é o espaço produtivo por excelência. O contexto contemporâneo trouxe à tona, de maneira inédita na história, pois, no seu núcleo propriamente econômico e biopolítico, a prevalência do “comum”. (PAL PERBART, 2008, p. 4)

Conforme Gigi Roggero (2012), o *comum* “é ao mesmo tempo a forma de produção e o horizonte de uma nova relação social, aquilo que o saber vivo produz e que o capital explora [...] é ameaça mortal e recurso inestimável de um capitalismo permanentemente em crise”. (RUGGERO, 2012, p. 63-67).

Portanto, o campo no qual se situam as análises possíveis do comum é o do capitalismo contemporâneo e o cenário de lutas altermodernas nele presente. É nesse momento, de confronto entre *império* e *multidão*, para utilizar o léxico de Antônio Negri e Michael Hardt, no “campo de batalhas” do “capitalismo cognitivo”, que emerge a possibilidade de pensar, retomar, ou mesmo (re) inventar efetivamente

desde Chico Mendes no Brasil, até os movimentos indígenas na América Latina, ou movimentos contra o agravamento dos problemas ecológicos na Ásia e na África. Nestes movimentos se encontram agendas que se insurgem contra a compra por multinacionais de grandes áreas de terras produtivas ao redor do globo, ou contra a indústria dos OGMs e a luta por manter os conhecimentos locais e cultivos de sementes crioulas, etc.

o comum, não como algo estanque, unificador ou como comunidade essencial, mas como uma *ação*, um *agir em comum* que se dá na imanência das relações que se estabelecem de forma inédita, criativa, numa construção do *novo* a partir da organização da cooperação criativa da multidão, da luta entre a produção do comum e as formas contemporâneas de apropriação e crise do capitalismo.

E este é, portanto, um campo de lutas, de disputas, de insurreições, de modificações sociais a partir das construções cooperativas. Trata-se de um conceito de comum que ressurge e se (re)inventa, como resultado das lutas emancipatórias e antimodernas, e que por fim emerge como poder constituinte nas suas formas no *novo* constitucionalismo latino-americano, sobretudo nos processos constituintes da Bolívia (2008) e do Equador (2009), no sentido de uma altermodernidade.

Na América Latina, que historicamente enfrentou a expansão e a apropriação europeia e norte-americana¹⁰⁰ nos processos colonialistas, manteve-se latente em uma luta contra a hegemonia cultural, social, política e econômica dos países chamados “centrais” do capitalismo. O novo ciclo de lutas do comum no subcontinente, ou para utilizarmos o termo que estamos tratando, de lutas altermodernas, emerge no cenário global principalmente a partir da década de 1990, com a bandeira dos saberes indígenas, formas de autonomia política, interculturalidade e multiplicidade política, democratização da terra e da propriedade. Conforme Alexandre Mendes (2012), este ciclo inicia-se

com “o surpreendente movimento zapatista e se prolonga nas edições do Fórum Social Mundial, na eleição de governos tradicionalmente ligados à esquerda e na criação de um novo constitucionalismo. Da “guerra da água” na Bolívia ao esforço de constituir uma interdependência latino-americana, as lutas tinham em comum, justamente, o bloqueio da agenda neoliberal e a produção de alternativas políticas ao que Ugo Mattei caracterizou como uma nova “institucionalização do saque” (MENDES, 2012, p. 9)

¹⁰⁰ Hart e Negri (2016, p. 86), na análise da modernidade, identificam passagens destas lutas – não só na América Latina, mas na Ásia e África – com o que chamam de “antimodernidade como resistência”. Nela as forças da antimodernidade aparecem como resistências à dominação colonial.

No centro das contradições do capitalismo global, e no caso da América Latina num processo de luta descolonial¹⁰¹, portanto, é que se pode verificar através das lutas a emergência do tema do comum, através da incorporação do cultural no político, e a inserção de diversas cosmovisões ameríndias, herdeiras do *ayllu* andino e dos povos amazônicos. Não se trata, portanto, do comum como um retorno ao “comunismo de Estado”, ou com a perspectiva do “socialismo real” que coloca toda sua forma de organização no Estado como personificação de um comum que se sobrepõe às individualidades (subjektividades), mas um resgate do comum sob outras formas, para além do público (Estado) e do privado (mercado), na construção aberta de alternativas a este estado de coisas que se apresenta. Uma construção do que Marx (2009, p. 52), já na *Ideologia Alemã*, chamou de comunismo, não como um ideal em que a realidade deva se regular, mas como “movimento *real* que supera o atual estado de coisas” e que resulta dos pressupostos materiais existentes.

Nas palavras de Carlos Rivera Lugo (2010), este é um verdadeiro poder constituinte que torna possível pensarmos uma normatividade, um direito, imanente aos processos de luta por emancipação, autodeterminação, e superação aos poderes tradicionalmente constituídos. Conforme o autor,

os condenados da terra afirmam em todos os lugares o seu poder constituinte, desde Chiapas até a Amazônia, desde Caracas até La Paz. (...) se soma um novo tempo que desperta a possibilidade de outra normatividade, imanente aos processos plurais e fluidos de autodeterminação que se protagonizam, sem deixar-se reduzir aos tradicionais poderes constituídos. (LUGO, 2010, p 8-9)

¹⁰¹ O termo “descolonizar” refere-se não só a noção de colonialismo, mas também, e sobretudo, de “colonialidade”. Conforme Nelson Maldonado-Torres, em artigo intitulado *sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto* (2007) “o colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação”, enquanto a colonialidade se refere a um padrão de poder que, segundo Aníbal Quijano, está mais ligado à “invasão do imaginário do outro, ou seja, sua ocidentalização. (QUIJANO, 2000)

O comum, portanto, da forma como aqui o tratamos é essa potência constituinte própria do terreno do conflito, da problematização das lutas, pelas lutas e nas lutas, através do qual se busca a sua materialidade histórica. A análise dos ciclos de lutas do comum e, portanto, este ciclo de lutas da altermodernidade, pode ser visualizado sob diversos enfoques, e de diversas formas.

Optamos aqui, como recorte, por pensar o ciclo que se inicia na América Latina na década de 1990, e que ganha visibilidade mundial com as lutas zapatistas da região de Chiapas, no México, que tem como uma das principais características a utilização da internet como ferramenta para amplificar sua luta antineoliberal, apresentando-se de forma diversas das guerrilhas latino-americanas que surgiram ao longo do século XX. Não se trata de uma luta de resistência à globalização tão-somente, no sentido negativo, mas uma luta por outra globalização, que vai ser amplificada a partir do estabelecimento de redes e comunicações horizontais. Este ciclo será estendido e aprimorado nas demais lutas que ocorrem em Seattle, Gênova, nas edições do Fórum Social Mundial, nas Ações globais, bem como nos levantes que levaram aos processos constitucionalistas de diversos países latino-americanos entre 1990 e 2009.

Bem mais recente e que ainda se encontra em aberto, é o que se verifica principalmente a partir dos movimentos da Primavera árabe, dos movimentos *Occupy* na América do Norte e na Europa (que somaram mais de 480 acampadas, cuja expressão mundial foi conhecida pelo movimento espanhol 15 M), e pelos movimentos que chegaram à América Latina, acompanhado do processo constituinte já anterior, das lutas do novo constitucionalismo latino-americano, como os movimentos de rua no Brasil, no Chile, na Argentina, etc.

O conjunto destas lutas, portanto, que irrompem em diversos ciclos, propondo outras formas de organização, que tem como eixo a crítica à representatividade política tradicional, ao neoliberalismo, às novas ondas *enclosures*, de expropriação do comum social e natural, tem como protagonistas não um povo uno, cujas diferenças são suprimidas em nome de uma ordem transcendente, mas uma multiplicidade de singularidades, de pensamentos, de formas alternativas de pensar e sentir o mundo. Especialmente na América Latina, essa multidão de singularidades permitem pensar a pluralidade e a interculturalidade, de tal forma a tensionar e romper com os poderes constituídos e o velho constitucionalismo das elites, “desde cima”, que caracterizou desde o século XVIII o espaço político-jurídico do subcontinente.

4.2 O PODER CONSTITUINTE, O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO E A ALTERMODERNIDADE

O desafio agora é buscar a articulação entre os ciclos de lutas altermodernas com os processos constituintes do chamado novo constitucionalismo latino-americano, chegando, assim, ao centro do problema apresentado nesta tese, no sentido de buscar compreender quais são e como se caracterizam os elementos do novo constitucionalismo latino-americano que permitem compreendê-lo como um poder constituinte do comum para, adiante, entender este processo a partir de uma ecologia política do comum abrindo possibilidades para pensar uma outra teoria do direito. Para tanto, é necessário que façamos algumas considerações sobre o que se entende aqui como os elementos realmente *novos* neste constitucionalismo que, como fenômeno recente, tem sido analisado a partir de diversos ângulos e tem apresentado diversas denominações¹⁰². Conforme Amaya e Carducci (2016),

Sin embargo, más allá de las diversas denominaciones, el carácter “novedoso” de las Constituciones andinas asume un doble significado: primero, por ser consecuencia de las “nuevas” constituciones democráticas latinoamericanas de los años noventa (como la constitución brasileña de 1988, la colombiana de 1991 y la venezolana de 1999); y segundo, por ser expresión de una “nueva forma” de comprender a las Constituciones latinoamericanas como productos finalmente “autóctonos”. Es decir, éstas son constituciones autóctonas por ser estar basadas en las identidades interculturales e indígenas que han dejado de ser “coloniales” para pasar a ser “descolonizadas” (WALSH, 2009, p. 69 y sig.), tras haber tomado conciencia de una subjetividad constitucional emancipada del antiguo exotismo elitista heredado de la colonización española y del paradigma neoliberal

¹⁰² Muitas denominações são dadas ao fenômeno dos processos constituintes latino-americanos ocorridos nos últimos anos. Dentre as denominações estão Novo constitucionalismo latino-americano, Constitucionalismo Andino, Constitucionalismo biocêntrico, constitucionalismo plurinacional, constitucionalismo transformador, constitucionalismo necessário, etc.

actual de las “imitaciones” impuestos por las “razones” del mercado. (AMAYA e CARDUCCI, 2016, p. 257)

Nosso objetivo neste subcapítulo é, portanto, analisar algumas leituras sobre este constitucionalismo que, a despeito das diferenças de análise realizadas por diversos autores, apresenta-se como um rompimento das formas de pensar o constitucionalismo na modernidade. Este rompimento, pelo que compreendemos, é ativado com a inserção das lutas latino-americanas que apresentam, em sua configuração, outra epistemologia e outra “cosmovisão” diferentes do paradigma eurocêntrico.

Assim, o que se apresenta como primeiro elemento inovador é justamente o fato deste rompimento com uma tradição europeia herdada do colonialismo e, posteriormente, da colonialidade. Conforme Wolkmer (2013, p. 22), na América Latina “tanto a cultura jurídica imposta pelas metrópoles ao longo do período colonial, quanto as instituições jurídicas formadas após o processo de independência (tribunais, codificações, e constituições), deriva da tradição legal europeia”. No processo de modernidade/colonialidade, o sistema mundo eurocêntrico e o processo de expansão do capitalismo traçaram o destino latino-americano, estabelecendo desde o “centro”, das metrópoles, as instituições modernas da América Latina.

Wolkmer (2013) ainda aponta que o ideário iluminista – ao qual nos referimos no capítulo 3 como um movimento contrarrevolucionário que transcendentalizou e bloqueou o poder constituinte próprio do renascimento do humanismo – penetrou na América hispânica “dentro de sociedades fundamentalmente agrárias e, em alguns casos, escravagistas” repercutindo o pensamento liberal burguês “diretamente sobre estruturas institucionais dependentes e reprodutoras dos interesses coloniais das metrópoles” (2013, p. 23). Portanto, parece fácil a dedução de que as instituições jurídicas, políticas e econômicas coloniais tenham passado a incorporar e reproduzir todo o aparato transcendental e centralizado construído pela modernidade (hegemônica). Neste sentido:

Na prática, as instituições jurídicas são marcadas pelo controle centralizado e burocrático do poder oficial; formas de democracia excludente; sistema representativo clientelista; experiências de participação elitista; e por ausências históricas das grandes massas camponesas e populares (WOLKMER, 2013, p. 23)

Com efeito, de acordo com Fonseca (2015), a conquista colonial europeia impôs, como expedientes de conquista, “o modelo de propriedade exclusiva e a afirmação do sujeito individual moderno”, através da afirmação da soberania do Estado unificador europeu e do “ocultamento e assujeitamento do “outro” étnica e racialmente diferente”, cujas características culturais e jurídicas se estabeleciam a partir de um “*Ethos* coletivo, comunal e inclusivo e por isso considerado arcaico pelos colonizadores”. Trata-se, aqui, do processo de expansão do capitalismo através dos *enclosures* das terras comuns no âmbito das colônias – aos quais nos referimos nos capítulos 2 e 3 – e que trouxeram como resultado as “graves desigualdades e assimetrias sociais, culturais, políticas e econômicas fundadas nos elementos de raça e etnia” (FONSECA, 2015, p. 309).

É neste mesmo sentido que Boaventura Sousa Santos (2009), tratando do que chama de retração da sociedade moderna, refere que “a ação combina do Estado e do mercado na modernidade é acentuada nas periferias, as antigas colônias” onde a sociedade civil se formou e se reproduziu de forma artificial e frágil. Nas colônias da América Latina, as formas de organização social, política e jurídica foram negadas, e “o princípio da comunidade cede à hegemonia do Estado e à acumulação do Mercado”. (SANTOS, 2009, p. 173). Disso decorre que a formação dos Estados e do constitucionalismo na América Latina enfrenta, desde sempre, o que Luis Tápia (2007), ao analisar as crises do Estado boliviano, chama de crise de correspondência. Nas palavras do autor:

Hay, por último, un elemento de crisis, que se podría llamar crisis de correspondencia, que es lo que quiero poner énfasis. Se trata de una crisis de cosrrespondencia entre el estado boliviano, la configuración de sus poderes, el contenido de sus políticas, por un lado, y, por el otro, el tipo de diversidad cultural desplegada de manera autoorganizada, tanto a nivel de la sociedad civil como de la asamblea de pueblos indígenas y otros espacios de ejercicio de la autoridad política que no forman parte del estado boliviano, sino de otras matrices culturales excluidas por el estado liberal desde su origen colonial y toda su historia posterior (TÁPIA, 2007, p. 48)

Partindo destas considerações, podemos afirmar, junto com Negri

(2008), que o constitucionalismo latino americano do século XXI surge como uma “aventura ao contrário àquela da colonização, da conquista e da cristianização”. Isso porque, um dos principais elementos que caracterizam este constitucionalismo como *novo* está justamente presente neste rompimento com as estruturas coloniais, principalmente a partir da mudança nas relações entre Estado e populações originárias, camponesas, populares, que passam a integrar o processo constituinte de forma ativa e, mais do que isso, passam a nortear as próprias constituições a partir de suas cosmovisões. É neste contexto, portanto, que partiremos para as análises posteriores das outras inovações destes processos constituintes.

Neste caminho, dois autores são importantes para iniciar a análise sobre os processos constituintes do chamado novo constitucionalismo latino-americano, principalmente pelo fato de terem sido os primeiros a desenvolvê-lo teoricamente e de forma mais sistematizada. Trata-se de Roberto Viciano Pastor e Ruben Marínez Dalmau, juristas espanhóis da Universidade de Valência e que participaram como assessores constituintes dos processos da Venezuela, Equador e da Bolívia. O grande mérito dos autores espanhóis é trazer a visão desde dentro da análise jurídica e dos processos constituintes, a partir de uma teoria da constituição.

Conforme os autores (2011), a preocupação central do novo constitucionalismo latino americano está na legitimidade efetivamente democrática das Constituições, buscando garantir a participação democrática de forma mais ampla, a amplos setores até então excluídos dos processos políticos na América Latina. Em outras palavras, o novo, na verdade, recupera a origem democrático-radical aos moldes do constitucionalismo revolucionário jacobino. Estamos aqui, portanto, em conformidade com o que até então sustentamos no que se refere ao poder constituinte. A grande virtude do novo constitucionalismo seria a retomada desse poder constituinte que se fundamenta na diversidade, na interculturalidade, e no reconhecimento da multidão de subjetividades que o compõe. Neste ponto, no entanto, os autores ainda são mais reticentes, utilizando ainda como conceito a soberania popular e não multitudinária. De todo modo, trata-se da ativação do poder constituinte de caráter revolucionário. Nas palavras dos autores:

Fronte a unha constituición débil, adaptada e retórica, propia do velho constitucionalismo latino-americano, o novo constitucionalismo, froito das asembleas constituintes comprometidas

com procesos de rexeneracion social e política, expón un novo paradigma de Constitución forte, orixinal e vinculante, necesaria nunhas sociedades que confiaron na mudanza constitucional a posibilidade dunha verdadeira revolución. (DALMAU, 2008, p. 5-6)¹⁰³

Muito embora diversos autores tenham suas leituras próprias sobre o desencadeamento desses processos constituintes¹⁰⁴, o fato é que eles se estabeleceram ao longo de processos históricos de resistência latino-americana, ora na busca por maior participação popular junto aos órgãos de decisão do Estado, ampliação da cidadania, ingresso de novos atores, ora de forma mais radical afirmando a interculturalidade e a plurinacionalidade, de forma a desafiar as velhas teorias constitucionalistas eurocêntricas e elitistas, correndo em muitas situações à margem do próprio Estado.

Pastor e Martínez Dalmau (2013) compreendem este fenômeno constituinte como um “constitucionalismo necessário”, presente em um “quarto momento constituinte na história da democracia” (2013, p. 50). Para eles, o movimento constitucionalista inaugurado no século XVIII com as revoluções liberais-burguesas corresponderia ao primeiro momento. Durante o século XIX há uma certa debilidade no processo constituinte, e o constitucionalismo a que os autores chamam de nominal (por tratarem-se de documentos meramente programáticos uma vez que o poder constituinte sempre ameaçou a burguesia dominante), passou a ser considerado como o segundo momento. Entre os séculos

¹⁰³ Trata-se de um texto escrito em galego. DALMAU, Rubén Martínez. Asembleas constituyentes e nuevo constitucionalismo em América Latina. **Tempo Exterior**, n. 17, p. 5-15, jul./dic. 2008.

¹⁰⁴ Pastor e Martínez Dalmau colocam como marcos a o processo constituinte da Colômbia, em 1991 e posteriormente a Constituição Venezuelana de 1999, que, embora imperfeitas, já acenariam no sentido de um constitucionalismo plural, com o ingresso de outros atores políticos. RAQUEL FAJARDO propõe a leitura através de ciclos que se originam por reformas constitucionais do final com início nos anos de 1980 se estendendo até a 2009. Conforme Wolkmer (2013, p. 20), Fajardo propõe nesta perspectiva um horizonte em três ciclos: “a) o constitucionalismo multicultural (1982-1988), composto pelas constituições do Canadá (1982), Guatemala (1985), Nicarágua (1987) e Brasil (1988) [...]; b) o constitucionalismo pluricultural (1989-2005), integrado pelas Constituições da Colômbia (1991), México (1992), Perú (1993), Bolívia (1994), Argentina (1994) e Venezuela (1999); c) o constitucionalismo plurinacional (2006-2009), com o surgimento das Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009)”

XIX e meados do século XX, tem-se o terceiro momento do constitucionalismo para os autores, caracterizado como constitucionalismo do Bem-Estar, de inspiração keynesianas que, com as crises, foram perdendo suas possibilidades de efetividade para proteção social.

Neste contexto é que surge em uma América Latina debilitada em termos democráticos pelos processos neoliberais e por seu histórico colonialista, a necessidade um constitucionalismo próprio, descolonial, autóctone, buscando uma sintonia com os problemas sociais do continente, superando a crise de correspondência entre Estado e cultura (Tápia, 2007). É neste sentido que os autores vão apontar como início deste processo de “evolução constitucional latino-americana”, o processo constituinte colombiano, de 1991, tendo como marca a construção de uma soberania popular concreta, que surge “desde baixo”. No caso da Venezuela, de 1991, o desencadeamento do movimento que culminou na formação da assembleia constituinte teve iniciativa social, principalmente de professores e estudantes universitários da colômbia.

Posteriormente, pode-se verificar que nos outros processos a participação social e popular amplia-se, incorporando diversos outros atores que são portadores de outras visões de mundo, outras relações sociais, ultrapassando assim a mera ativação constituinte. Especialmente quando chegamos às constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), que são as que consideramos efetivamente inovadoras, estamos diante de um processo constituinte que é atravessado pelos encontros interculturais, pelas trocas, pelas hibridizações que terão uma grande parcela de contribuição nas próprias constituições escritas e na reformulação do Estado e do projeto de sociedade. É a partir da inclusão de direitos da natureza, oriundo das cosmovisões indígenas remodelando a relação homem-cultura-natureza, bem como dos conceitos de *Sumak Kawsay/Suma Qamaña*, que ultrapassam as instituições modernas do Bem estar social, e com a declaração de um Estado plurinacional, que podemos perceber toda a novidade trazida pelo constitucionalismo latino americano.

Para Raquel Fajardo (2011, p. 139), as novidades constitucionais “no horizonte do constitucionalismo pluralista (com diversos níveis de implementação prática) supõe rupturas paradigmáticas” tanto do constitucionalismo liberal monista quanto do horizonte do constitucionalismo social integracionista do século XX, ou estado de Bem-estar social. Enquanto o primeiro buscava assimilar os povos indígenas, originários, e camponeses em cidadãos na perspectiva do direito individual através da dissolução dos povos e de civiliza-los, o

segundo, embora passasse a reconhecer os sujeitos coletivos, os direitos sociais e as bases de cidadania, buscava integrar os indígenas e camponeses ao Estado e ao mercado, sem romper com a identidade de um Estado-nação ou o monismo jurídico. Neste sentido, para Fajardo (2011), um dos grandes méritos do chamado novo constitucionalismo, foi justamente o de questionar progressivamente, os elementos centrais de definição dos estados republicanos latino-americanos desenhados no século XIX, e que se configuram, conforme já o referimos, como reprodução do constitucionalismo da república da propriedade.

Desse modo, portanto, o fio condutor de um processo constituinte que atinge diversos países da América Latina, partindo dos movimentos populares e sociais, e principalmente da organização e participação política das diversas nações indígenas, pode ser considerado como um resultado de lutas antimodernas que, no cenário da globalização, se transformam em lutas altermodernas, com maior intensidade nos processos mais recentes do Equador e da Bolívia. Esta afirmação torna-se concreta ao analisarmos que grande parte destas mobilizações contemporâneas, desde o movimento zapatista da década de 1990 no México até os levantes da guerra da água e do gás na Bolívia, refere-se a uma luta contra os *novos enclosures* do comum, através da expropriação da produção social local, dos recursos naturais, das terras e dos territórios, como decorrência do processo de globalização do capital, buscando, assim, alternativas inovadoras e criativas a partir das próprias comunidades.

Neste sentido, o processo constituinte pensando não exclusivamente do ponto de vista da formação de assembleias constituintes – que seria uma análise restrita e puramente jurídica pautada nas teorias constitucionalistas tradicionais –, mas como luta contínua pela afirmação de direitos e reconhecimento, abre as possibilidades de compreender a evolução do constitucionalismo latino-americano como um processo contínuo que se relaciona diretamente com as transformações globais, e com a modificação do capitalismo na era da biopolítica.

Com efeito, a análise da biopolítica nos moldes das análises de Antônio Negri e Michael Hardt, e obviamente de Michel Foucault, como já foi demonstrado nos capítulos anteriores, permite identificar o comum como principal foco do capitalismo contemporâneo e também como mote principal do desencadeamento das lutas constituintes latino-americanas. Explica-se. Este comum que é produzido pela diversidade, pela multiplicidade de singularidades passa a ser alvo de controle do capitalismo. Nesta perspectiva, o surgimento dos discursos sobre

pluralismo e multiculturalismo, é próprio da sociedade biopolítica nas tentativas de expropriação do comum, ao mesmo tempo em que são mecanismos que, transcendentalizados e colocados em termos abstratos, buscam capturar as diferenças em padrões globais, tratando as diferenças como um mosaico de diversas formas de cultura controladas, submetidas e agenciadas pelo Estado que, no entanto, não se influenciariam mutuamente.

O que emerge de novo na América Latina é que a partir dessa leitura, pode-se perceber uma mudança na perspectiva do multiculturalismo e do pluralismo, para a emergência das diferenças culturais e da interculturalidade enquanto possibilidades de hibridização de saberes e formas de agir comuns. Boaventura Sousa Santos (2010) chamou de uso contra-hegemônico dos conceitos hegemônicos e das teorias tradicionais. É a utilização de mecanismos de controle, transcendentais e abstratos, mas agora pensados em um plano imanente de realização efetiva destes instrumentos. Conforme Sousa Santos (2010, p. 31) trata-se da “capacidade que os movimentos sociais têm mostrado para usar de modo contra-hegemônico e para fins contra-hegemônicos instrumentos ou conceitos hegemônicos”, de forma a tornar visíveis os limites e as contradições das teorias eurocêntricas na medida em que as lutas sociais estão orientadas a re-significar velhos conceitos e ao mesmo tempo a introduzir substantivos novos que não têm precedentes nem mesmo na teoria crítica eurocêntrica tradicional.

Conforme Pastor e Martínez Dalmau (2008), as novas constituições apresentam-se como a “ponta do iceberg” de um processo que se compõe de lutas sociais diversificadas, com atores multitudinários (indígenas, camponeses, mulheres, afrodescendentes, desempregados, etc., portanto, diferentes do partido, dos sindicatos, como atores políticos modernos), no objetivo de institucionalizar novos modelos político-jurídicos, permitindo, ainda, a abertura necessária para a continuidade constituinte, sobretudo pela impossibilidade de modificação da constituição via poder constituído (poder constituinte derivado), que é uma característica das novas constituições que está presente principalmente na Bolívia e, com algumas modificações, no Equador.

No caso da Bolívia, por exemplo, e com menos intensidade no Equador, suas constituições somente podem ser modificadas com a ativação do poder constituinte, via plebiscito e ante a consulta dos diversos povos que compõe o Estado plurinacional. Neste aspecto, cabem algumas considerações, com base no que temos trabalhado até então, quanto as considerações teóricas e práticas do poder constituinte e

do poder constituído na modernidade, à luz da teoria de Antônio Negri, buscando lançar luzes sobre o comum no constitucionalismo latino americano, mais especificamente do Equador e da Bolívia. Neste sentido, analisaremos os obstáculos para enfrentar e superar a dialética entre o constituinte e o constituído, no sentido de construção de uma altermodernidade.

4.2.1 Antônio Negri e as Potências constituintes na América Latina

Antônio Negri, dentre tantos estudos que tem realizado no sentido da *teoria do comum* e da teoria do poder constituinte, analisa o processo constituinte da América Latina andina, a partir de suas considerações lançadas no livro *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade* (2002). Nesta obra, conforme já referimos, o autor percorre diversas teorias jurídicas da modernidade, para delimitar o seu âmbito de ação e transformação, naquilo que chama de alternativas da modernidade, o que posteriormente chamará, com Hardt, de altermodernidade. Uma das principais críticas de Negri (2002) nesta obra assenta-se sobre as correntes teóricas, sobretudo do direito, que consideram o poder constituinte como um fato externo ao direito constitucional, ou ao poder constituído, o excluído, desta forma, das clássicas fontes do direito.

As fontes do direito são definidas, na teoria do constitucionalismo moderno, a partir da estruturação do poder constituído. Ato contínuo, o autor critica o fato de o poder constituinte ser dominado, domado, pelas estruturas e instituições do Estado-soberano e sua constituição e ordem jurídica, de forma a bloquear a potência constituinte que sempre emerge como absoluta, inovadora, revolucionária e construtora de novas formas de relação social (NEGRI, 2002). Neste aspecto, o poder constituinte é, para Negri, a expressão da democracia absoluta, o verdadeiro sujeito revolucionário moderno, e “manifesta-se como expansão revolucionária da capacidade humana de construir a história, como ato fundamental de inovação e, portanto, como procedimento absoluto” (NEGRI, 2002, p. 40).

Na América Latina, especialmente através dos processos da Bolívia e do Equador, o tema do poder constituinte, do processo constituinte e do papel que nele desempenha a relação entre movimentos sociais diversos e o poder estatal, torna-se central e impulsiona uma modificação na análise da relação entre poder constituinte e poder constituído. Neste sentido, o autor propõe pensar tanto os obstáculos teóricos quanto materiais (pragmáticos) que obliteram a discussão de um

poder constituinte potencialmente direcionado à constituição do comum a partir da relação dos movimentos populares e/ou multitudinários que se apresentam em primeiro plano na luta pela transformação neste países.

O primeiro obstáculo enfrentado, portanto, do ponto de vista teórico, refere-se à própria definição e poder constituinte. Nas teorias jurídicas da modernidade, o poder constituinte é apresentado como poder originário, inicial e não jurídico. Em outras palavras, o poder constituinte é colocado como um fato externo ao direito, a partir do qual o direito se organizará, e não como um elemento de produção do próprio jurídico constituído. Ou, ainda, o poder constituinte não é considerado como uma expressão legal nem mesmo como um produto constitucional. Toda teoria da modernidade, conforme analisamos nos capítulos anteriores principalmente no que se refere aos processos de transcendentalização da segunda modernidade, coloca o poder constituinte fora do processo constitucional¹⁰⁵. Nas palavras de Antônio Negri, “quando a constituição começa, o poder constituinte termina” (2002).

Esta exclusão do poder constituinte do sistema das fontes do direito, conforme toda a construção teórica da política e do direito na modernidade hegemônica, para Antonio Negri (2002), é tudo menos inocente. Na obra *O poder constituinte*, o autor deixa claro que a natureza do poder constituinte é absoluta, revolucionária, ancorada no poder popular, ou nos movimentos multitudinários que tendem a ser contínuos e dinâmicos, na medida das mudanças que ocorrem nas relações materiais de produção. A supressão deste poder constituinte se estabelece a partir de uma ação externa a ele, não podendo estar, logicamente, presente em seu conceito. Esta suspensão, imposta de fora do poder constituinte é uma força que se dirige ao seu bloqueio, à sua contenção. Historicamente, uma série de eventos revolucionários que

¹⁰⁵ Aqui abre-se uma grande discussão, principalmente sobre as concepções de Negri e Hardt, quanto a diferença entre poder constituinte e poder instituinte. Dardot e Laval (2015, p. 476), interpelando Negri e Hardt, perguntam se “no habría que volver a la distinción entre poder instituyente y poder constituyente, sem por illo ajustar-se a la distribución usual, que há hecho del primero um concepto sociológico y del segundo um concepto político?” Não entraremos, aqui, neste debate. Pensamos o poder constituinte, como tratamos ao longo da tese, como aquela capaz de abarcar também, na imanência das lutas, o poder instituinte, tanto poder constituinte como poder instituinte são, aqui, criadores de instituições sociais, políticas, econômicas e jurídicas. Daí porque, em algumas passagens nos referimos a instituição do comum.

constituem a história do poder constituinte, e sobre os quais se construiu a teoria do poder constituinte, apresentou o término de seus efeitos naquilo a que chamamos *termidor*.

O termidor, para Antônio Negri (2002) é caracterizado por uma decisão que afasta o poder constituinte do sistema das fontes jurídicas e da continuidade do processo de produção do direito. É, em outras palavras, a negação da potência positiva da imanência das lutas ligadas ao poder constituinte, que se dá através da repressão do desejo de comunidade de produção e reprodução constituinte. Para Antônio Negri,

o problema do poder constituinte torna-se então o problema da construção de um modelo constitucional que mantenha aberta a capacidade formadora do próprio poder constituinte e, portanto, o problema da identificação de uma potência subjetiva adequada a esta tarefa (NEGRI, 2002, p. 42)

Seguindo esta linha do pensamento negriano, o primeiro grande desafio para entender o processo constituinte na América Latina, é enfrentar a forma como os processos revolucionários, sobretudo andinos, lidam com este *termidor*. Ou seja, trata-se de buscar compreender a forma como estes processos incluem, ou não, em suas constituições, dispositivos capazes de manter sempre em aberto o processo constituinte e, portanto, reformular as formas de pensar este poder como parte das fontes do próprio direito. Portanto, aqui, não basta para ser *novo* o constitucionalismo a característica do poder constituinte em sua composição multitudinária, popular, social, mas a verificação sobre as aberturas para as continuidades dos processos constituintes nestas composições, sem o fechamento de suas possibilidades em novas unificações, exclusões, etc..

Neste sentido, podemos verificar um outro obstáculo a superar no constitucionalismo latino americano, para entendê-lo efetivamente como inovador e como processo de constituição *do comum*. Trata-se de superar o que Negri (2008) chama de obstáculo material que oferece as condições de possibilidade para a exclusão do poder constituinte do sistema de fontes do direito. Este obstáculo está vinculado à historicidade moderna e ao que anteriormente chamamos, junto com Negri e Hardt (2016), de constituição material da República da Propriedade, através da imbricação entre direito e propriedade. Assim, o bloqueio ou a contenção do poder constituinte enquanto sistema de

produção de normas do direito está ligado ao direito e à propriedade, seja ela privada ou pública, bem como as estruturas do Estado e da Soberania modernos, que tendem a juridicizar a revolução provocando seu termidor.

Para Antônio Negri (2008), uma das grandes características do capitalismo é a negação do tempo futuro através da apropriação do tempo da vida social, impedindo, desta forma, quaisquer modificações radicais em suas estruturas. E este processo se dá através da propriedade moderna sua relação intrínseca com o Estado, a soberania e o direito. Falamos, anteriormente, sobre o fato de que toda a estrutura político-jurídica moderna se estabelece sobre o dogma da propriedade e, com isso, a construção de instituições que se dividem entre públicas e privadas, mas mantendo a lógica proprietária e uma série de privilégios ligados à propriedade que se mostram impossíveis de romper nos padrões modernos.

Neste sentido, o conjunto das relações sociais prescritas pela constituição material, pautado pela ideia de propriedade em seus fundamentos, é interpretado pelos defensores do direito de propriedade como sendo anteriores ao poder constituinte¹⁰⁶, limitando-o nestes aspectos. No entanto, e por outro lado, a própria natureza absoluta do poder constituinte, sobre a perspectiva imanente das lutas, “como potência sempre reatualizada” (NEGRI, 2002, p. 42), apresenta-se como uma forte rejeição à constituição material que estanca o tempo, principalmente quando a constituição se apresenta como principal foco de desigualdade e/ou exploração. Neste sentido, o poder constituinte se mostra como força contra-hegemônica absoluta, capaz de modificar radicalmente o poder constituído, apresentando-se, assim, como anterior a ele. Novamente aqui estamos diante do antagonismo entre as duas formas de modernidade que tratamos nos capítulos anteriores e que caracterizam a modernidade como crise. O antagonismo entre poder constituinte e poder constituído, é reflexo constitutivo desta crise.

O desafio, portanto, na análise dos processos constituintes latino-americanos, é o de tentar verificar como se pode ir além e reverter essa dialética, ou em outras palavras, como o poder constituinte pode ser assumido não somente como um fato originário (uma origem de uma história linear), mas como uma força contínua dentro dos próprios

¹⁰⁶ Aqui cabe lembrar o contratualismo de John Lock, através do qual se construirá uma escola de pensamento em que a propriedade é um direito natural, anterior à formação do Estado através do contrato, sendo que este teria como uma de suas principais funções proteger este direito “natural” e anterior.

processos constitucionais, permitindo uma abertura permanente e a possibilidade de liberar o direito e a constituição social dos limites da propriedade e da intromissão totalitária do capitalismo. Em outras palavras, trata-se de saber como o poder constituinte pode ser um dos elementos do êxodo, da fuga da modernidade em direção à altermodernidade.

A pergunta que Negri se faz, neste sentido, é a seguinte: é possível inserir o poder constituinte como fonte – contínua, incansável, absoluta – de direito nas Constituições, no poder constituído? Nossa hipótese norteadora da presente tese é que podemos encontrar uma resposta positiva a essa pergunta no *novo* constitucionalismo latino-americano do Equador e da Bolívia, de modo a compreender, nestes processos, a construção de uma altermodernidade e a emergência da produção do comum através de outra epistemologia que permite o surgimento de um constitucionalismo fundado em uma ecologia política do comum. Muito embora esses processos tenham, com o passar dos poucos anos, debilidades, desvios, contradições, parecem demonstrar que, no plano das realizações político jurídicas, a interligação entre poder constituinte e constituído é uma possibilidade factível.

Da análise dos processos constituintes destes dois países, percebe-se uma série de transformações radicais em relação tanto as teorias quanto às instituições modernas. Dentre elas, o poder constituinte parece buscar seu lugar como uma força jurídica que produz continuamente seus efeitos no interior do poder constituído, através do reconhecimento e do espaço a movimentos multitudinários que não admitem a redução ao uno, à lógica universal e abstrata dos direitos e da representatividade moderna. E isso se traduz em diversos dispositivos presentes nas constituições do Equador e da Bolívia, que parecem apontar para uma continuidade da transformação estrutural no interior da continuidade institucional.

Buscaremos posteriormente demonstrar como estes dispositivos se apresentam, principalmente ancorados na interculturalidade, na ideia de estados plurinacionais, e de uma ecologia política *do comum* pautada na relação entre cultura e natureza, através dos conceitos de *Vivir Bien/Buen Vivir*, presentes tanto na Constituição do Equador quanto na da Bolívia. Contudo, desde logo podemos verificar que em ambas as constituições, parecem estar presentes uma modificação na temporalidade constitucional. Dito de outra forma, a constituição formal que resultou dos processos constituintes destes países, em vez de bloquear o tempo histórico através do *termidor* e da supressão do poder constituinte, passa a submetê-lo preventivamente aos efeitos do

antagonismo das forças sociais em luta no interior das relações do próprio capitalismo, sendo subjugadas ao desenvolvimento destas forças sociais.

A constituição deixa de ser o pressuposto único da regulação, mas, ao contrário, torna-se a consequência dos antagonismos sociais. Neste aspecto, cita-se como exemplo o que é considerado “povo” nas constituições destes dois países. Não se trata mais de um elemento unitário que exprime sua vontade uniforme em direção ao soberano. Ao contrário, reconhece-se uma multiplicidade de grupos que, no conflito, nas discussões, no confronto intercultural, faz surgir o novo como, por exemplo, no reconhecimento da plurinacionalidade nestes países.

Novamente a discussão aqui se apresenta vinculada às condições materiais do processo. A força constituinte dos movimentos das lutas contra-hegemônicas busca alternativa, abertura para o novo, e, sobretudo, a continuidade dessas aberturas e inovações. Estes movimentos colocam-se dentro da constituição, como parte dos sujeitos formalmente reconhecidos, tendo reconhecida sua forma de vida, sua autonomia produtiva, seus costumes, etc. Isto significa que dentro destas próprias constituições insere-se um movimento contínuo, ou uma “constituição material em movimento”, nas palavras de Antonio Negri (2002). Quer dizer que a relação entre movimentos e governo poderá finalmente ser reconhecida como um processo imanente, como uma capacidade continua de produção.

Nestas perspectivas, podemos vislumbrar na experiência do chamado novo constitucionalismo da América Latina um grande avanço, na medida em que os movimentos (multitudinários, ou seja, que se constituem como singularidades potentes na participação político-jurídica), colocam-se no terreno do comum.

Desse modo, o movimento de lutas da América Latina, desde o movimento zapatista da década de 1990 até os levantes indígenas e camponeses que culminam nos processos constituintes da Bolívia e do Equador, tem como motivadores (ou como princípio de suas lutas, para utilizarmos os termos de Dardot e Laval) o comum. Isso está presente não apenas no fato destes movimentos serem o resultado de forças historicamente assentadas sob culturas comunitárias, como no caso dos movimentos indígenas, e sua trajetória moderna de lutas contra a colonização e pela manutenção de suas formas de vida. O comum está presente, principalmente quando estes movimentos colocam-se na sua potência constituinte e pretendem que esta não seja fixada dentro de algum *termidor*, dentro de uma constituição fechada às possibilidades de vida diversa. Um exemplo disso pode ser colhido na Constituição da

Bolívia. Salvador Schavelzon (2014), que realizou um amplo estudo etnográfico do processo constituinte da Bolívia, em suas pesquisas de campo observou que, estrategicamente e compelidos por questões pragmáticas e de conjuntura de forças, muitas questões foram propositalmente silenciadas. A constitucionalização de “silêncios” permitiu a abertura inovadora para a continuidade do processo constituinte. Nas palavras do antropólogo,

diante das exigências de definição, que o trabalho de constitucionalizar adquiriu para os povos indígenas e seus assessores um alto grau de sofisticação e sutileza estratégica. Redigir uma constituição passou a ser, muitas vezes, constitucionalizar silêncios sobre temas que era melhor não incluir ou que fossem incluídos de modo limitado ou fechado em relação ao seu possível futuro alcance. As discussões incidiram, especialmente, sobre a forma pela qual os elementos indígenas seriam introduzidos: se de acordo com o modelo multicultural já em vigor na Bolívia, tendência que agregou muitas propostas da oposição, ou se com o “plurinacional”, conceito ainda não definido, mas que mesmo assim era ameaçador como possibilidade de um constitucionalismo diferente. (SCHALVESON, 2014, p. 11).

Assim, ainda aponta o autor que estes silêncios e indefinições no texto, “podem ser entendidos como uma forma de proteger as reivindicações indígenas e os movimentos sociais frente a um contexto político adverso” (2014, p. 21) de modo que as demandas próprias das cosmovisões distintas, ao ingressar no Estado, não perdessem suas características próprias e fossem absorvidas. Desse modo, para Schavelzon (2011, 2014), “aimarás liberais, socialistas indianistas, mestiços pachamâmicos e republicanos comunitaristas, ao lado de formas selvagens, comunitárias [...] foram incluídos na Constituição Aberta, [...] que resultaram na coexistência de vozes e perspectivas cosmopolíticas distintas” (2014, p. 22).

Neste aspecto é que se pode vislumbrar uma indicação política de democracia do comum, que, indo para além dos momentos constituintes destes países, nas suas características peculiares, é capaz de apresentar uma tendência geral no interior da crise atual da modernidade e do

capitalismo. A experiência constituinte na América Latina pode ser, assim, considerada paradigmática na atual conjuntura de crise do capitalismo global. Em outras palavras, apresenta-se como potência de uma democracia do *comum*, que atravessa a dicotomia do público e do privado e outras dicotomias modernas.

É importante que deixemos claro, neste momento, como entendemos o *privado* e o *público* na modernidade, como partes da mesma estrutura, colocando em outras palavras o que anteriormente apontamos nos capítulos precedentes. Por privado, tem-se aquela esfera em que é prevalecente a apropriação individual, que delimita um campo de existência, a atividade laborativa, que afasta e exclui os outros. O público, por sua vez, na modernidade, ingressa na mesma perspectiva de apropriação, mas como forma de transcendência, legitimidade e validação da apropriação privada. Tratamos anteriormente da análise de Rousseau sobre o Estado e a soberania no sentido de alienação das singularidades diversas em favor de um bem comum abstrato. Em outras palavras, o público se apresenta enquanto a cobertura da expropriação e alienação da atividade das singularidades, de forma a negar, assim, o direito de todos enquanto todos.

Por outro lado, conforme já tratamos principalmente ao longo de todo o primeiro capítulo, o comum se apresenta efetivamente como uma democracia que só é possível se pensada sob a forma absoluta, na gestão das singularidades onde todos os cidadãos possuem legitimidade e possibilidade de atuar conjuntamente, de operar sobre o comum produzido pelo seu conjunto, cooperativamente, através de uma ética de co-obrigação. Desse modo, no comum não há lugar para exclusões e bloqueios próprias do privado e do público, e principalmente de bloqueios operados a partir da lógica proprietária. Trata-se de um movimento constante, contra a negação da continuidade dos movimentos e do devir comum. No entanto, na análise de Antonio Negri sobre este tema e os eventos da América Latina, o autor refere:

Teremos assim construído uma primeira síntese do movimento constituinte e de comum constituído? As velhas aporias (que faziam a mesma definição) da relação entre poder constituinte e poder constituído, entre movimentos e governo, entre liberdade e comum, tornam-se, assim, menores? [...] A revolução boliviana que tem reinventado o comum nas formas da gestão política democrática dos bens comuns (energia e

água), do reconhecimento da multidão das "nações" andinas, da extensão dos direitos econômicos e políticos a todos os cidadãos, avança radicalmente, mas com discernimento. (NEGRI, 2008, s/p)¹⁰⁷

Na sua análise, Negri reconhece que o poder constituinte é tão eficaz quanto é frágil e que, um dos grandes desafios está em manter esses processos constituintes abertos, na medida em que as forças de reação, de contrarrevolução, estão sempre buscando *termidores*. Neste sentido, o autor aponta ainda que é difícil “fazer do direito uma arma revolucionária, e para construir instituições do comum”, mas, ao mesmo tempo, os processos da Bolívia e do Equador permitem a abertura para pensar esse direito revolucionário, e pensar outras formas de construir uma nova teoria do direito, que inclua em suas fontes o poder constituinte multitudinário do comum.

Trata-se de uma ruptura paradigmática. E esta nova teoria do direito pode ser buscada na projeção de uma nova cosmovisão, que tem como fundamento o viver em plenitude, do bem viver andino, que religam as disjunções e dicotomias da modernidade, na medida em que compreendem que na vida tudo está interconectado e é interdependente. É neste sentido, portanto, que buscamos a compreensão desta (re) invenção do comum no novo constitucionalismo americano, a permitir pensar um outro direito, um *direito do comum*. Por óbvio que esta nova teoria do direito não é objeto da presente tese, mas um de seus possíveis desdobramentos. O foco está em vislumbrar a interconexão entre a teoria do comum de Negri e Hardt e os desdobramentos do novo constitucionalismo latino americano através no sentido de uma ecologia política do comum respaldada na interculturalidade, na plurinacionalidade e nos conceitos de “Vivir Bien/Buen Vivir”, presentes em suas constituições materiais.

Para tanto, torna-se necessário que analisemos um pouco mais detidamente os elementos destas constituições (e do seu poder constituinte), que se apresentam como inovadores no sentido de permitir uma abertura para um processo constituinte permanente, dentro do próprio poder constituído. Desse modo, faremos alguns retornos sobre o

¹⁰⁷ NEGRI, Antônio. Maggiore Istituzioni del comune Potenze costituenti in America Latina. In **Posse: Política, filosofia, Multitudini**. *Istituzioni del Comune*. Roma: Manifestolibri, Junho/2008

que trabalhamos sobre *o comum* e como identificamos sua potência revolucionária na América Latina andina.

4.3. O COMUM E O PROCESSO CONSTITUINTE DO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO AMERICANO

O comum, tal qual temos o tratado ao logo desta tese, pode ser, agora, resumido da seguinte forma: a) trata-se de uma construção conceitual absolutamente antagônica ao capital e a modernidade, que pode ser apreendida tanto no campo teórico quanto nas práticas das lutas anti-neoliberais, por uma outra globalização, e contra as estruturas político jurídicas de Estado Soberano, Representatividade, propriedade; b) neste antagonismo que se percebe ao longo da história das lutas, tem-se que *o comum* apresenta-se através de duas formas de percepção: de um lado os bens comuns, *commons*, referindo-se a tudo o que é comum do ponto de vista material, como ar, água, florestas, solo, serviços públicos, etc., quanto do ponto de vista imaterial, da produção social, como linguagens, afetos, códigos, ideias, etc. c) Este *comum* emerge num cenário em que o capital submete toda a sociedade, expropriando a sua produção e os bens comuns materiais, numa a partir de uma racionalidade instrumental destinada ao lucro; d) O comum não pode ser apreendido dentro das categorias modernas e capitalistas, na medida em que só pode efetivamente surgir como ética compartilhada por uma sociedade pautada na cooperação, na co-habitação, na co-obrigação, em relações estabelecidas com base na diversidade e na interculturalidade, que só pode ocorrer no âmbito da multidão, buscando, assim, a organização da política e do direito sob outros paradigmas; e) quando falamos em outros paradigmas, estamos nos referindo à outros modelos de compreensão do mundo e das relações, diferentes da lógica da exclusão, da unificação (o comum é oposto ao uno e portanto rejeita o Estado, a representatividade na busca de um “bem comum” unificador, e à mediação da propriedade; e f) o comum apresenta-se, assim, como potência constituinte, no sentido de constituição de novos modelos de sociedade, que estão para além das dicotomias modernas. Assim, a teoria do comum não separa homem, cultura e natureza; é estranha ao constitucionalismo moderno pautado na relação político-jurídica do Estado, da forma de república da propriedade, da separação entre público e privado.

Dito isto, devemos agora avançar para verificar como estes elementos caracterizadores do comum se articulam com o novo constitucionalismo latino-americano, a partir dos seguintes elementos

que entendemos como primordiais para esta abordagem: *a)* ingresso de novos sujeitos na construção político-jurídica, que não necessariamente podem ser considerados sob o conceito unificador abstrato e genérico de “povo”. Para tanto, utilizamos assim o conceito de “multidão”, a significar a diversidade de subjetividades, que se apresentam em diálogo aberto, conflituoso, no sentido de construção de uma interculturalidade e de construção de uma plurinacionalidade. *b)* a rejeição às hierarquias modernas na forma de Estado soberano moderno, estruturado como elemento mediador e coagulador de toda a diferença, submetendo-a a unidade, e a um bem comum genérico e abstrato, universalista. No caso concreto dos países Latino-Americanos analisados (Equador e Bolívia), essa rejeição se apresenta sob a forma de plurinacionalidade, e Estado plurinacional comunitário, reconhecendo outras territorialidades, outras nações com seus costumes, ordens jurídicas, tribunais, próprios e nos moldes de suas construções culturais diversas. *c)* outra percepção da relação entre humano-cultura-natureza, rompendo com a separação própria da modernidade, de modo a se encontrar outras formas de vivência e convivência com o todo natural. Trata-se de um giro biocêntrico (GUDYNAS, 2009), onde “uma política já não será pensada sem o cosmos, nem sem a Pachamama ou sem a natureza como sujeito de direito” (SCHAVELZON, 2015, p. 26). Esta percepção tem reflexos nas formas de pensar a propriedade, a economia, e a relação com o Estado. No caso dos países analisados, tratamos dos conceitos de *Sumak kawsay* e *Suma qamaña*, (*Vivir Bien/Buen Vivir*), que tencionam com os conceitos do capitalismo moderno e global de desenvolvimento, buscando uma afirmação efetiva de dignidade de vida e colocando a natureza como sujeito de direito, partir de outra “cosmovisão”, construída através de um encontro de mundos, que se hibridizam, apontando, assim, para uma ecologia política do comum.

Os elementos chave, portanto, para pensar o *comum* no novo constitucionalismo latino-americano (Equador e Bolívia), e as suas aberturas para uma modificação potente da teoria do direito e do ingresso do poder constituinte como fonte e parte do direito são: *a)* a interculturalidade e o reconhecimento da diferença como elementos centrais que tendem ao reconhecimento do comum; *b)* a rejeição à representatividade abstrata e ao Estado moderno e sua centralização soberana, através da plurinacionalidade comunitária, decorrência da interculturalidade e da diferença; *c)* os conceitos e as práticas de Bem Viver (termo sobre o qual abarcamos, aqui, os conceitos de *sumak kawsay/suma qamaña - Vivir Bien/Buen Vivir*), que se apresentam como alternativa tanto ao modelo neoliberal capitaneado pelo mercado, quanto

aos modelos desenvolvimentistas centrados no Estado e vinculados à ideia de Bem-Estar social.

Desse modo, verificaremos como se estabelece, no ponto de vista deste novo constitucionalismo, tanto no campo teórico quanto através de iniciativas práticas, o rompimento as dicotomias e disjunções próprias da modernidade e que, conforme foi demonstrado, enclausuraram por muito tempo as tentativas de construção de outros modelos de socialidade para além do capital. O que se passa a analisar é o que consideramos como uma série de práticas concretas e constituintes, que demonstram a possibilidade/necessidade de pensar e agir para além do Estado, da democracia representativa e mesmo das perspectivas multiculturalistas que, nos últimos vinte anos, tem sido incorporadas pelo discurso oficial do Estado e das instituições supraestatais. Neste aspecto, os processos constituintes do Equador e da Bolívia apresentam-se como um polo que articula novas teorias e novas práticas institucionais que apontam para as possibilidades concretas *do comum*.

Apesar das resistências populares que acompanharam a evolução do constitucionalismo latino americano desde os processos formais de independência e que representaram algumas conquistas significativas, sobretudo no campo social, o que se verificou na América Latina até então foi um fortalecimento das concepções desenvolvimentistas, de um Estado social intervencionista, como reação às investidas liberais e neoliberais que se impuseram com força a partir da década de 1990. Contudo, as revoltas de novo tipo, em redes, a partir da segunda metade da década de 1990, sobretudo a partir do movimento zapatista que se inicia em 1994, parecem ter construído as condições de possibilidade para uma avanço bem mais profundo, apontando para um outro paradigma que atravessa e procura ir além tanto das perspectivas desenvolvimentistas quanto neoliberais, numa crítica profunda tanto ao Estado social intervencionista quanto ao mercado global livre.

Trata-se do que efetivamente consideramos como *novo* no constitucionalismo latino-americano e que se inicia com o processo constituinte venezuelano (PASTOR e MARTÍNEZ DALMAU, 2013), mas que ganha seus contornos absolutamente inovadores (e que ainda estão em disputa e construção, e por isso mesmo apresentam contradições, avanços e retrocessos), com os processos constituintes que culminaram com as Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Nestes processos é que encontramos as possibilidades de um rompimento com os paradigmas dominantes do constitucionalismo moderno, de raiz liberal-burguesa eurocêntrica, por um lado incorporando alguns de seus elementos e os ressignificando, como o

próprio papel da cidadania, do Estado e da constituição e, por outro lado, criando outras concepções que influenciam na ressignificação referida, como os conceitos de Bem viver e de plurinacionalidade que se constitucionalizam tornando-se um marco revolucionário.

Na verdade, como já foi referido, sob diversos aspectos podem ser lidos os rompimentos do novo constitucionalismo latino-americano com a modernidade eurocêntrica, seja a partir da incorporação de novos sujeitos políticos, sobretudo com a emergência os povos indígenas, seja a partir da cosmovisão indígena e de outra epistemologia na condução dos processos constituintes, relações com o Estado, rompimento com a lógica do mercado global, ou, ainda, com relação às formas que toma o próprio direito neste processo, envolvendo, por isso, uma complexidade extrema em sua análise. No entanto, como o propósito da presente tese é analisar as possibilidades de (re)invenção do comum que até então apresentamos, ou seja, a construção e produção de instituições baseadas no comum, a partir de novas formas de compartilhamento, co-abitação, de outra relação de produção, etc., focaremos nossa análise a partir de um recorte.

Este recorte tratará mais especificamente dos temas relacionados *a)* à diferença cultural e interculturalidade como dispositivos políticos de transformação, relacionando a ideia de pluralismo com o projeto do *comum*; *b)* a dimensão constituinte de uma outra democracia, a partir da interculturalidade resultante e resultado da integração das diferenças culturais e do pluralismo; *c)* a outras formas de viver e se relacionar com a natureza, principalmente a partir dos conceitos de bem viver. Passaremos, portanto, à análise destes elementos que, conforme defendemos, associam o *comum* com o *novo* constitucionalismo latino-americano. Trataremos dos dois primeiros itens neste capítulo, muito embora façamos incursões sobre os conceitos de Bem viver, uma vez que inseparável da perspectiva plurinacional e intercultural. No entanto, desenvolveremos melhor este tema no próximo capítulo, quando analisaremos através das propostas de *sumak kawsai/suma qamaña*, a construção de uma ecologia política do comum na América Latina.

4.3.1 Interculturalidade: a emergência da multidão como sujeito político constituinte no novo-constitucionalismo latino-americano

A interculturalidade é um dos principais temas para aqueles que se dedicam, sobretudo na América Latina, à compreensão dos encontros entre diversos povos que, a partir de um processo dialógico, criam o

novo. A interculturalidade, portanto, pressupõe o encontro de culturas que se inter-relacionam e se modificam mutuamente. Uma das grandes expressões do pensamento intercultural é o filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, em cujo pensamento assentava que a interculturalidade volta-se para situações concretas, só sendo apreensíveis na prática dos encontros. É neste sentido que, conforme Becka (2010, p. 84), “a tensão entre identidade e diferença permanece viva em seu pensamento, sem se tornar oposição”.

Michelle Becka (2010), debruçando-se sobre a obra de Fornet-Betancourt, escreve que a interculturalidade necessita da reflexão sobre identidade e diferença, sobre sua relação com o outro e sobre contextura em que se realiza, mas ela também tende a ultrapassá-la. Neste sentido, defende a tese de que “é somente na orientação para uma ação sobre um horizonte comum no qual a diferença pode tornar-se polifonia”, direcionando-se, assim, para uma “orientação prática ético-política” (BECKA, 2010, p. 84).

É neste sentido que podemos, ingressando no âmago das discussões que deram origens ao constitucionalismo latino-americano, buscar a orientação nesta prática ético-política em que a diferença torna-se polifônica, tramuta-se de seu papel coadjuvante para “muitas vozes” protagonistas no cenário político, num encontro para a construção do novo, do híbrido, a partir de um horizonte comum de emancipação e libertação das exclusões e hierarquias. A interculturalidade, assim, pode ser o elemento chave para compreender a ideia de como a multidão de subjetividades é capaz de se articular e se organizar em torno da produção do comum. Neste sentido, é que analisaremos, a partir da sociologia e da antropologia, a interculturalidade que surge nos processos do novo constitucionalismo andino.

Salvador Schavelzon (2010, 2012) empreendeu uma análise etnográfica do constitucionalismo latino americano, especialmente no processo constituinte da Bolívia, embora também tenha sido objeto de pesquisa do antropólogo o Equador (2015), tendo o autor realizado diversas pesquisas de campo nestes países. Atento ao embate que remonta desde a era pré-colombiana entre unidade e multiplicidade e considerando a complexidade do mundo social latino-americano, Schalvezon busca compreender a relação dos povos originários com o Estado e o fio condutor comum que os liga. É neste sentido que pensa o “contra-Estado”, a partir do próprio Estado, e as relações de horizontalidade da comunidade andina *ayllu*. A partir dos trabalhos de Viveiro de Castro e Raúl Prada. Schavelson aponta que Raúl Prada

em vários de seus trabalhos apresenta a comunidade andina, o *ayllu*, como forma arcaica contra o Estado – primeiro Inca, depois colonial e republicano – e que permanece presente, até hoje, na memória cultural dos povos andinos. Prada associa os *ayllu* ao coletivo, por oposição à individualização própria da modernidade ocidental, e encontra sua força na capacidade de produzir redes de arquipélagos sem unificação estatal, e na contínua dinâmica de circulação oposta ao Estado e ao mercado capitalista, tanto na área rural como na cidade (SCHAVELSON, 2011, p. 112)

O que o autor pontua, portanto, é uma busca por compreensão da multiplicidade própria dos Andes e que, apesar do Estado colonialista e depois republicano, manteve-se presente na cultura, no imaginário e nas relações de diversos povos que compõe o Estado Boliviano, sendo pertencente a ele e, ao mesmo tempo, exterior à ele. Com apoio em Viveiro de Castro, Schavelzon refere que esta multiplicidade de povos se apresenta como uma “força anti-produção”¹⁰⁸ sempre a ameaçar as forças produtivas, multiplicidade não interiorizável pelas grandes máquinas mundiais” (2011, p. 11). Do mesmo modo, refere que esta “anti-produção” está vinculada às economias e às filosofias indígenas do Bem viver, que ingressou nas constituições da Bolívia e do Equador, “como alternativa ao desenvolvimento capitalista, fundamentando o direito a consulta vinculante aos povos indígenas contra a mineração, a construção de estradas na floresta ou a exploração extrativista de recursos naturais, apoiada pelos Estados, sejam eles neoliberais, progressistas ou indígenas” (2011, p. 113). É neste sentido que o autor busca compreender a “possibilidade de pensar o contra-Estado na

¹⁰⁸ Aqui torna-se importante referir que a discussão entre produção e anti-produção refere-se à forma de produção pensada a partir da perspectiva antropocêntrica e eurocêntrica, como produção de bens e serviços. Viveiros de Castro, ao contrário, tece uma forte crítica a esta concepção. Jean Tible (2013), aponta que “a produção, em termos modernos, é pensada em termos transcendentais e, neste sentido, o humano produz e se produz contra o não-humano” (2013, p. 179). No entanto, no objeto de estudos de Viveiro de Castro que são os povos amazônicos, conforme Tible, a produção se dá em termos de reciprocidade, “pela troca, os sujeitos – humanos e não-humanos – se constituem mutuamente”. É neste sentido que se entende produção e anti-produção.

política estatal e no processo constituinte” da Bolívia.

De acordo com Schalvezon (2011, p. 113), a partir de uma leitura sobre etno-história andina pode-se perceber “como em toda centralização soberana há uma resistência, elementos contra-estatais, com fuga, renúncia ou guerra contra o Uno.” Muitos povos andinos permaneceram resistentes ao longo de toda a colonialidade e, segundo o autor, pode-se tomar como exemplo, além da história das rebeliões andinas e do desenvolvimento das diferentes formas de negociar, se integrar ou resistir pela autonomia contra o Estado colonial, o “Urus da região do Lago Titicaca, povo que resistiu de forma desterritorializada e nômade aos espanhóis, aos Incas e aos Aimarás”. Disso, se pode perceber que essa resistência ao Estado não deixou de existir desde a colonização.

No entanto, no cenário contemporâneo, o que podemos vislumbrar é que a acensão destas lutas às discussões constitucionais, passam a ser mais uma das novidades nos elementos que compõe o novo constitucionalismo latino americano e que identificamos com as lutas do comum, na medida em que há uma forte rejeição à unificação, sobretudo por parte do Estado e da economia mediada pelo Estado, por parte destes povos que, deste modo, participarão efetivamente do processo constituinte.

Schavelzon (2010, 2011, 2015), apresenta, principalmente em sua etnografia da assembleia constituinte da Bolívia, a forma como se estabeleceu o “encontro” entre mundos até então compreendidos como distintos, e como foi possível, assim, o processo constituinte boliviano. Através de um “Pacto de Unidade” entre organizações populares camponesas e indígenas, terras altas e terras baixas, a partir das mobilizações sociais ocorridas durante a década de 1990, quando pela primeira vez uma marcha dos povos das terras altas da Bolívia fez com que estes povos fossem reconhecidos politicamente com a conquista e reconhecimento de seus territórios. No início dos anos 2000, da mesma forma, na guerra da água e após na guerra do gás em 2003, estas organizações indígenas, camponesas, firmaram o pacto que levariam à Assembleia constituinte. Segundo Tápia (2007), após mais de 15 anos de neoliberalismo e corrupção crescente no governo, a guerra da água, e todos encontros que se sucederam, foi o estopim para lutas populares mais variadas até a chamada da assembleia constituinte.

É assim que o autor descreve o que denomina de “*llegada al Estado boliviano de los campesinos e indígenas*” e as lutas para a formação do chamado Estado plurinacional (SCHAVELSON, 2010). Nas palavras do autor

O encontro que buscamos entender e localizar se relaciona, na Bolívia, com a proposta de construir um Estado pluralista, com a estruturação de um regime político que deu lugar às minorias, a partir de um movimento majoritário e heterogêneo unificado na votação e Evo Morales, que possibilitou a chegada de camponeses e indígenas ao governo, bem como a introdução, na nova Constituição, da proposta de Estado Plurinacional Comunitário. O “comunitário” remete às formas coletivas do *ayllu* e, embora o “plurinacional” tenha sido mencionado na Bolívia, primeiramente a partir de tradições marxistas, e depois do indianismo aimará das terras altas, ele sempre foi pensado em relação à pluralidade de línguas, povos e cosmologias que conformam a Bolívia, o qual inclui as terras baixas.

Ainda no caso Boliviano, a aproximação de diversos grupos com diferença radical no que se refere a projetos políticos, de vida, de organização social, é o elemento principal de todo o processo constituinte, através do encontro entre mundos distintos, dando força ao projeto de pluralismo, segundo Schalvezon (2011, p. 115). A rejeição ao uno, ao monocultural, fica evidente, portanto, através dessa multidão de singularidades que se encontram através de “formas políticas justapostas e combinadas [...] a partir de um olhar também aberto à complexidade” (SCHAVELZON, 2014, p. 22), é assim que, conforme citamos anteriormente, “aimarás liberais, socialistas indianistas, mestiços pachamâmicos e republicanos comunitaristas, ao lado de formas selvagens, comunitárias ou em busca de soberania e inclusão social” se encontram e protagonizam uma perspectiva pluralista no processo constituinte através da interculturalidade.

Fica claro, aqui, que se trata de um encontro de diferenças não domesticáveis, em processos dialógicos e conflituosos, através dos quais foram desenvolvidas as bases da nova Constituição com categorias políticas novas, desenvolvidas “para definir a composição plural do povo Boliviano” (SCHAVELZON, 2010).

No Equador, composto por mais de 14 nacionalidades indígenas e distintas guardadas suas peculiaridades nacionais, o processo se deu de forma semelhante. De acordo com Unneberg (2013, p. 129), desde meados da década de 1990, organiza-se de forma mais incisiva e

participativa um movimento indígena denominado *levantamento Indígena por la vida*". No entanto, a organização indígena equatoriana é bem anterior. A CONAIE (Confederação de nacionalidades indígenas do Equador), criada em 1986 "a partir do Conselho de Coordenação das Nacionalidades Indígenas do Equador (CONACNIE), do início dos anos de 1980, que se converte no marco das organizações indígenas, incluindo a anterior Confederação das Nacionalidades e Povos Kichwas do Equador (ECUARUNARI), de 1972 (SCHAVELZON, 2015, p. 125). Nestas organizações o debate sobre o pluralismo sempre esteve presente, ganhando foros políticos através de pressão por reformas constitucionais no sentido de alterar o Estado unitário através do reconhecimento da plurinacionalidade e da representação dos povos indígenas.

A partir da eleição de Rafael Correa em 2006, aumentou ainda mais o protagonismo de diversos movimentos que se encontraram para discussões sobre a assembleia constituinte proposta em 2007, com pautas sobre plurinacionalidade, controle de recursos naturais, rejeição a atividades extrativistas, etc. Estes movimentos múltiplos que se encontraram ora unificados ora em debates ferrenhos, foram CONAIE, FENOCIN (Federação Nacional de Organizações campestres, indígenas e negros), FEINE (Federação Equatoriana de Indígenas Evangélicos) e FEI (Federação Equatoriana de Índios). Além disso, conforme Unneber,

Da mesma forma, propostas de correntes ecológicas, feministas, de organizações sociais das mais variadas, tiveram lugar na pauta de discussões constitucionais, introduzindo demandas de gênero e multiculturais na sociedade equatoriana. (UNNEBERG, 2013, p. 131)

Foi, portanto, a emergência de novos sujeitos, da multidão de singularidade enquanto sujeito no processo constituinte que apresentou, a partir de um diálogo intercultural, as principais inovações em termos político-jurídicos na Bolívia e no Equador, na superação tanto do Estado colonial (do colonialismo ainda persistente), quanto do Estado social intervencionista. Em outras palavras, com a inserção dos movimentos multitudinários afastaram-se as teses que separavam o cultural do político e afastou-se, com isso, a prevalência de uma ideia multiculturalista ancorada e subordinado ao Estado, típica de um multiculturalismo liberal, conforme Schavelzon (2010, 2011, 2014, 2015).

De fato, o multiculturalismo e o pluralismo tornaram-se o centro da atenção de debates acadêmicos, sobretudo no direito, após a consolidação pós 1948, do direito internacional dos direitos humanos que, gradativamente, foi deslocando as discussões da dignidade da pessoa humana para o terreno das diferenças reais, em uma batalha contra as percepções abstratas, individualistas e universalistas dos direitos humanos. Gradativamente, foram sendo reconhecidas as diferenças e peculiaridades de diversos povos, de forma a ameaçar a percepção meramente formal de igualdade tão presente no direito liberal, com o ápice, durante década de 1980, do reconhecimento do direito ao desenvolvimento e da autonomia dos povos.

Este reconhecimento permitiu um debate cada vez mais amplo, no encontro entre o direito, a política e a economia com as culturas diversas, de forma a permitir a passagem o campo do culturalismo para o campo político de forma que, no mesmo movimento, se passa a perceber o próprio político além dos conceitos de consenso e unidade. O que se verifica, principalmente da leitura da sociologia, da antropologia, como as realizadas por Schalvezon, e Jean Tible (2013) e suas análises dos movimentos andinos, é justamente o rompimento com uma visão liberal do multiculturalismo, avançando em terrenos até então não imaginado pelos teóricos mais tradicionais.

Desse modo, as lutas recentes da América Latina, mais especificamente as lutas constituintes da Bolívia e do Equador, entraram em profunda rota de colisão com as teorias constitucionalista e políticas mais tradicionais, transformando o cultural em dispositivo político, permitindo assim a emergência de novos sujeitos nos seus processos constituintes e, desse modo, permitindo grandes transformações sociais, políticas e jurídicas a partir dessa emergência da multidão.

O que de fato ocorreu foi uma espécie de politização de formas de vida diversas, que, ingressando no jogo político com suas concepções próprias sobre Estado (ou não-Estado), organização social, etc, proporcionou um caldo cultural que, ao contrário de buscar se afastar do conflito de ideias, circula neste próprio conflito buscando transformações concretas, igualitárias, descolonizadoras e democráticas. Schalvezon, neste aspecto, refere que

Se trata de la politización de la “cultura”, de modo paralelo a um empoderamiento de la propia comunidade, com el reconocimiento de sus instituciones a nivel estatal, incluyendo el reconocimiento de sus instancias de gobierno

comunitário como instancias estatales de las que les transferen recursos y competencias, antes solamente destinados a gobiernos municipales. [...] Lo que interesa aqui es que las propuestas inspiradas em la cosmologia tradicional y el empoderamiento de los pueblos y los pueblos indígenas buscaban pensar em orden estatal alternativo. Se trataba de politizar la Pachamama, que era considerada incluso sujeto de derechos políticos tanto como los humanos, em algunas discusiones. (SCHALVESON, 2010, p. 25)

Desse modo, do encontro de diversas culturas, de seus pactos estratégicos de unidade, mas sem reduzir-se ao consenso e ao uno, constituiu-se no constitucionalismo da Bolívia e o Equador uma politização da cultura e uma “culturalização da política”, como elemento de transformação profunda nestes povos, permitindo a formação de novas instâncias administrativas, o reconhecimento de outras territorialidades (e não somente territórios) dos povos campestres originários, indígenas, bem como o reconhecimento e a constitucionalização das formas de vida comunitárias, de autonomia e gestão de recursos naturais, não somente centralizado no Estado. A título de exemplificação Mendes (2012, p. 159-160) a partir dos artigos 30 e seguintes da constituição boliviana, aponta as seguintes transformações que decorrem desse encontro intercultural: 1) a titulação coletiva de terras e territórios; 2) a propriedade intelectual coletiva de seus saberes, ciências e conhecimentos, assim como a sua valorização, uso, promoção e desenvolvimento; 3) direito à terra, à consulta prévia e informada e a participação nos benefícios da exploração dos recursos naturais em seus territórios; 4) a gestão territorial indígena autônoma e o direito ao uso e aproveitamento exclusivo dos recursos naturais renováveis; 5) reconhecimento da integralidade do território indígena originário campestre, incluindo a faculdade de aplicar-lhe suas normas próprias, administrá-lo por suas estruturas de representação e a definição de seu desenvolvimento de acordo com critérios culturais e princípios de convivência harmônica com a natureza; 6) o reconhecimento de que o território indígena originário campestre compreende uma área de produção, aproveitamento e conservação de recursos naturais e também um espaço de reprodução social, espiritual e cultural.

Neste contexto, todos estes elementos se articularam, nos processos constituintes equatoriano e boliviano e, do modo como entendemos, tendem a articulação de um certo nível de comunidade,

cujo princípio está na interculturalidade, no encontro de concepções de mundos. Luis Tápia (2006), antes mesmo da concretização destes processos, mas no bojo das discussões interculturais na Bolívia, já escrevia sobre a organização político-jurídica de caráter desigual e dominador em que “a homogeneidade das formas de produção, de concepção de mundo e de caráter linguístico” (2006, p. 39) não pode ser outra coisa que não uma comunidade política artificial, na medida em que uma comunidade efetiva é uma construção histórica, “uma necessidade histórica que, se tem êxito, pode ser a solução histórica para a convivência intercultural”. Em outras palavras, a verdadeira comunidade político-jurídica deverá ultrapassar as desigualdades através da interculturalidade e, através disso, divesas consequências no âmbito político e jurídico realizariam de fato a comunidade, a partir das articulações de diferentes mundos.

Portanto, está-se diante de um elemento efetivamente novo, com a incorporação da multidão de subjetividades através de um reconhecimento efetivo, e não de tolerância ou de tratamento diferente por parte do Estado aos povos “originais” ou “tradicionais”, num sentido quase folclórico. Trata-se de efetivo reconhecimento na esfera política do poder constituinte e no próprio direito constitucional, da interculturalidade e da diferença. E este reconhecimento afeta – apesar das suas ambiguidades práticas verificáveis – toda a estrutura da ordem econômica e constitucional destes países, agora prevendo um sistema econômico plural, contaminado, transformado, a partir de uma “espessura ética e cultural” (PRADA, 2008, p. 80), ultrapassando desse modo as formas tradicionais de pensar a economia, a política e o direito.

Neste sentido, as organizações locais, comunitárias, culturais passam a ser prioridade nas definições de política-econômica, buscando ir além do bem-estar social. A “espessura ética e cultural”, das cosmovisões indígenas avança para além das perspectivas de uma economia cujo controle é centralizado no mercado ou no Estado, ultrapassando as formas hegemônicas de desenvolvimento ou bem-estar, próprios da planificação econômico-social, do constitucionalismo tradicional, das constituições dirigentes (MENDES, 2012), ou mesmo dos princípios de justiça igualitária numa perspectiva de um universalismo abstrato com pretensões multiculturais. O encontro intercultural e o reconhecimento de outras “visões de mundo” propiciam uma economia direcionada ao *Vivir Bien/Buen Vivir*, conforme se verifica no artigo 307 da Constituição Boliviana¹⁰⁹ e no artigo 283 e

¹⁰⁹O artigo 307 da constituição Boliviana prescreve que “El Estado reconocerá,

seguintes da Constituição do Equador¹¹⁰.

Nestes casos, para Mendes (2012, p. 161) há uma transição entre *bem-estar* e o *bem-viver*, onde a igualdade não está subordinada nem separada da liberdade, da livre iniciativa, do mercado. Nestes casos, é no campo imanente das formas de vida e do encontro que não há separações, do ponto de vista econômico, dos meios e fins. A produção, aqui, não se apresenta como um resultado, mas como parte da própria maneira de qualificar a relação entre homem e riqueza, vida e território, organização e desfrute dos recursos naturais e bens comuns.

Desse modo, não há uma prevalência em organização política, jurídica e econômica, ou de organização social de cima pra baixo. Ao contrário, há uma interconexão das formas de existir política, econômica e juridicamente organizadas pelas diversas formas de estar no mundo, numa complexidade dialógica em que eles se justapõem, sobrepõem, trabalham no conflito.

Aqui, do mesmo modo, para Mendes (2012, p. 161) “não se trata de pensar princípios de justiça que tenham como premissa o mercado, como fenômeno natural e imutável, ou o simples acesso à oportunidades já definidas de antemão” por uma ordem jurídica instituída. Trata-se, isto sim, de pensar os conceitos de *Vivir Bien/Buen Vivir* não como o resultado de um desenvolvimento econômico e social vinculado à ideia de “progresso”, mas como uma “maneira radical de redefinir e requalificar o próprio conceito de desenvolvimento, a partir de uma multiplicidade de formas de viver e de experiência em *comum*” (MENDES, 2012, p. 161).

Neste sentido, é que podemos afirmar que o *Vivir Bien/Buen Vivir* das constituições equatoriana e boliviana, relaciona de uma só vez a produção plural da vida e a produção do comum. Por mais que as

respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario y campesinos.”

¹¹⁰O artigo 283 da Constituição do Equador refere que “El sistema económico es social y solidario; reconoce al ser humano como sujeto y fin; propende a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza; y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir. El sistema económico se integrará por las formas de organización económica pública, privada, mixta, popular y solidaria, y las demás que la Constitución determine. La economía popular y solidaria se regulará de acuerdo con la ley e incluirá a los sectores cooperativistas, asociativos y comunitarios.

constituições Equatoriana e Boliviana não concretizem ainda em plenitude essa assertiva (estando aberto o conflito pós-constitucional) e mantenham o Estado como ator fundamental, a relação entre pluralismo e comum nos possibilita pensar, inclusive, uma democracia do comum, para além do Estado, conforme podemos perceber do pensamento do Salvador Schavelzon quando busca compreender a relação entre Estado e anti-Estado a partir da cosmovisão andina.

A inclusão da cultura na política, e consequentemente da cosmovisão indígena, trouxe, de fato, a despeito das inúmeras possibilidades do significado de *Vivir Bien/Buen Vivir*, uma forte oposição às concepções liberais que dominam o Estado moderno, mesmo em sua face de Estado social-democrático. Neste sentido, talvez pela primeira vez em termos constitucionais, pode-se verificar a incorporação do pluralismo para além do fato social e discussões sobre organização do Estado multicultural, mas a partir de novas relações que se ancoram numa perspectiva que se aproxima muito do que tratamos como comum, a partir de modos concretos de vida.

Esta construção tanto teórica como prática, ao contrário das correntes tradicionais do constitucionalismo, não estão desta forma fundamentadas e legitimadas em um contrato hipotético, através do qual se dá a alienação das potências políticas por meio de um “contrato social” onde as diferenças são afastadas por uma pretensa “vontade individual”. Do mesmo modo, não estão ancoradas na soberania do Estado, no qual “as diferenças são limitadas, unificadas e homogeneizadas por uma decisão transcendente”. O fato gerador deste processo está na própria dinâmica da multidão de singularidades e de suas distintas formas de organização e visão de mundo, através de um encontro intercultural onde se estabelece uma outra construção ético-política.

Oscar Camacho Vega (2011) entende que este processo constituinte latino-americano marca a passagem do multicultural para o plurinacional porque “se desarma la idea de que se puede hacer un diálogo de culturas a partir de una sola concepción de la cultura [...] lo plurinacional es recuperar y potenciar el carácter material de la cultura y asumir plenamente la incommensurabilidad y dimensionalidad que cada cultura porta y practica” (2011, p. 82). É neste sentido que, nos encontros de mundos, que passam a assumir o diálogo intercultural no processo constituinte, que se poderá entender a multidão enquanto categoria central na produção do comum, nos moldes que trabalhamos a partir de Antonio Negri e Michael Hardt. Camacho Vega, neste sentido, é explícito ao comparar movimento o indígena contemporâneo com o

proletariado da modernidade, e o faz no seguinte sentido:

Lo indígena es, hoy en día, el nombre de lo plural, diverso y múltiple – como han sido los conceptos democracia o proletario para las sociedades modernas –, porque no hay un solo pueblo indígena que pueda decir que habla o responde por lo indígena, aunque se asume que en cada pueblo se juega su posible destino común porque su subsistencia y su poder están en un proyecto construido en común, de forma común o con un sentido de lo común. Apelar a este sentido y construcción de lo común, ¿no es acaso el programa más democrático y dignificante para todas las formas y organizaciones de lo viviente? Y quizás, en este momento, el único con horizontes de futuro. (CAMACHO VEGA, 2011, p. 81).

E prossegue, ainda, ao tratar da inclusão do *Vivir Bien/Buen Vivir*, a partir da perspectiva deste encontro de diversos mundos que apontam para um horizonte comum. Neste sentido, refere que:

En la expresión “vivir bien” se há concentrado la capacidad de articular las diversas concepciones y prácticas de la búsqueda de construcción de projeto común, com um fuerte acento para contraponerlo a aquellas concepciones que son vistas como modelos y recetas impuestos de desarrollo y progreso, que se aplican ignorando las capacidades y potenciales existentes en el próprio território y sus formas propias de organizacion y gestión. La expresión “vivir bien” es el nombre de las iniciativas y propuestas que se generan desde las particularidades y necesidades específicas de las diversas poblaciones que buscan soluciones y alternativas concretas em um marco o proyección comum. [...] Partir desde la pluralidade de formas de vida para articular y conformar, es decir, producir lo común que nos da vida, nos permite vivir y preservar lo viviente. (CAMACHO VEGA, 2011, p. 82)

Aqui aparece um dos grandes rompimentos com as concepções

modernas tanto do poder constituinte quanto do direito, na medida em que se tem a emergência do pluralismo como possibilidade de inovação política, como capacidade de mudança efetiva das formas de organização do Estado. Neste mesmo sentido é que Camacho Vega (2010) apresenta a interculturalidade como um objetivo democrático que inclua a capacidade permanente de transformação do Estado, buscando aberturas possíveis para o encontro, a mistura, a hibridização (Mendes, 2012, p. 166). Nesta perspectiva, a definição de interculturalidade, está para além do reconhecimento da existência da diversidade, e se encontra justamente na capacidade de articulação cultural de modos distintos de vida *que pueda articularse territorial-, económica- y culturalmente de modos distintos y fortaleciendo la creación institucional de nuevas instancias y ámbitos prácticos* (CAMACHO VEGA, 2010, p. 146).

4.3.2 A dimensão constituinte de “outra” democracia a partir da das diferenças culturais e do pluralismo

A interculturalidade, presente nos processos do novo constitucionalismo latino americano, que nos permite a visualização das possibilidades de organização da multidão de subjetividades, também nos remete, na linha de pensar uma democracia do comum, à dimensão constituinte desta democracia mais concreta e efetiva. De fato, o processo histórico da América Latina demonstra um grave déficit democrático pela introjeção de uma cultura político-jurídica eurocêntrica, a partir da modernidade/coloniedade, que excluiu historicamente diversos sujeitos que agora emergem como atores principais do processo constituinte.

Esta exclusão dos sujeitos, unificados sob o conceito de povoação através dos Estados modernos, acaba por ser, agora, rejeitada de forma radical, possibilitando com isso a construção de uma democracia igualmente radical, ancorada na materialidade das relações sociais, culturais, econômicas, existentes de forma diversas nos diversos povos que, agora, reivindicam sua participação política não só através do voto, nos moldes representativos liberais, mas do protagonismo nas tomadas de decisão de forma coletiva, levando em consideração o diálogo intercultural.

Trata-se, agora, de compreender emergência da multidão a partir da perspectiva de, para além da inclusão da diferença cultura no debate político-jurídico, buscar a permanência de uma continuidade democrática plural, para além do Estado-nação. Neste sentido, Raul Prada (2010) demonstra que a luta recente boliviana, e nos mesmos

moldes podemos incurrir as lutas equatorianas, apresenta-se como rejeição ao Estado mononacional e monocultural de tradição moderna (PRADA, 2010, p. 86), ainda que numa forma multicultural dentro das perspectivas liberais, encobriu, escondeu, as tensões inerentes as contradições da vida política das sociedades diversas que ressurgem, reemergem. Nas palavras de Prada,

Su reemergencia presente las actualiza, desatando renovados discursos, y sobre todo transformando su condición encubierta en una condición develadamente plural, desbordando el mapa institucional disciplinario y normalizado de la modernidad. En plena crisis estructural del capitalismo la condición plurinacional, la condición proliferante de lo plural, adquiere otra connotación, convirtiéndose en una alternativa al mundo único, al pensamiento único. Hemos llegado a los límites del mundo, estamos situados en el lugar fronterizo de las transformaciones, también de las experiencias, de las sensaciones, así como de las formas de pensar, de significar y simbolizar el mundo. (PRADA, 2010, p. 85)

Nesta perspectiva, a interculturalidade, a emergência do plural, a diferença, afirmam-se como um dispositivo político permanente, como expressão de um poder constituinte que parece buscar seu lugar como uma força jurídica que produz continuamente seus efeitos no interior do poder constituído, através do reconhecimento e do espaço a movimentos multitudinários que não admitem a redução ao uno, apresentando-se como condição de possibilidade de superação das instituições modernas, a partir da imaginação de outras formas de vida e organização, através de outro Estado, que não aquele concebido na perspectiva moderna, através de uma democracia que rejeita a representação liberal, e se coloca para dentro do debate com as comunidades.

De acordo com Raúl Prada (2010, p. 89), “ya no se trata de la forma de Estado moderno sino de una nueva forma política, de una nueva forma de relación entre la sociedad y sus formas de organización política”. Para o autor, a inclusão da plurinacionalidade na constituição boliviana, e remetemos também ao Equador, traçam um novo mapa institucional. Eis porque, então, estamos diante de um verdadeiro poder constituinte, que, conforme apontamos antes com Schavelzon, é recheado de silêncios propositais, a permitir a abertura para o futuro em

outras palavras, Raul Prada comenta:

Ahora los Estado-nación estallan en mil pedazos; el multiculturalismo liberal trata de matizar esta crisis, este desborde, reconhecendo derechos culturales; pero lo que no puede detener es la emergencia de nuevas formas políticas, de nuevas formas de relación entre las forma estado y la forma sociedade, lo que no puede detener es el desborde y la desmesura de las multitudes, los nuevos imaginários coletivos [...]. (PRADA, 2008, p. 86)

Desse modo, pode-se verificar também que os movimentos constituintes da Bolívia, neste caso, mas também do Equador, buscam romper com as formas liberais de conter ou limitar a “politização da cultura”, apresentando um dispositivo que torna o poder constituinte aberto à diferença, na medida em que esta é afirmada pelos novos sujeitos políticos tradicionalmente excluídos da formação do Estado-nação. Aqui aparece um dos primeiros grandes rompimentos com as concepções modernas tanto de poder constituinte quanto do direito, na medida em que se tem a emergência do pluralismo como possibilidade de inovação política, como capacidade de mudança efetiva das formas de organização do Estado¹¹¹.

Uma das questões mais significativas, e que parecem responder às questões postas por Antonio Negri quanto ao desafio de manter aberto o processo constituinte, está não na consolidação constitucional das transformações em curso, mas, justamente, na possibilidade da continuação do processo de mudança a partir de uma abertura que atravessaria todas as institucionalidades.

¹¹¹ Cabe pontuar aqui a ênfase na democracia direta e comunitária; a não exclusividade dos partidos na representação política; a ampla previsão do controle e da participação social nos atos públicos e desenhos institucionais; previsão de direitos fundamentais das nações e dos povos indígenas originários, incluindo o poder de gestão, administração, exercício de seus sistemas políticos, econômicos e jurídicos; proteção das formas de propriedade coletiva indígena, inclusive quanto à propriedade imaterial, garantia da interculturalidade na educação, saúde e demais serviços públicos; criação da jurisdição indígena originária, campesina e agroambiental; a previsão de novas formas de autonomia (departamental, regional e indígena); previsão de uma ordem economia plural e comunitária, conforme se pode verificar da leitura da Constituição da Bolívia.

Neste mesmo sentido é que Camacho Vega (2011), conforme mencionamos antes, apresenta a interculturalidade própria destes processos constituintes como um objetivo democrático voltado para uma cidadania que inclua a capacidade permanente de transformação do Estado, através da articulação de modos distintos de vida, incorporados como dispositivo constitucional que permite a criação de novas instâncias institucionais democráticas.

É neste mesmo sentido que Antonio Negri (2002 e 2008) denomina “constituição material em movimento” para designar o movimento, no interior da constituição formal, do poder constituinte de transformação permanente das instituições. Segundo Negri, conforme já referimos, o principal desafio se dá no sentido de garantir a continuidade da transformação estrutural, do poder constituinte, dentro da continuidade institucional, buscando mecanismos aptos a garantir este movimento como fonte do direito, permitindo a este uma abertura e possibilidades de novas produções. A interculturalidade, portanto, para além do reconhecimento do multiculturalismo, apresenta-se efetivamente como um dispositivo capaz de manter o processo constituinte sempre aberto e efetivo, a partir do encontro de diversos mundos, de diversas formas, através de uma multiplicidade de sujeitos não reduzidos à unidade abstrata.

Neste terreno, portanto, estamos ingressando no âmbito da construção “desde baixo” dos direitos humanos e do poder constituinte através da interculturalidade, nos moldes trabalhados por Joaquín Herrera Flores (2002), como uma forma de efetivo processo cultural de libertação e emancipação, através dos quais os direitos podem ser pensados a partir do conceito de “abertura” que o autor utiliza e que se assemelha muito à forma como estamos trabalhando os conceitos de interculturalidade, pluralismo e lutas. Herrera Flores (2002), compreende a abertura como “abertura para ação social”, a partir de aberturas epistemológicas, de múltiplas produções culturais, e aberturas interculturais, relacinadas com as múltiplas lutas pela dignidade e, por fim, aberturas políticas, num sentido de radicalização democrática. (HERRERA FLORES, 2002, p. 68)

Portanto, é justamente nesta perspectiva, de uma nova compreensão de produção de direitos, a partir do plano da imanência onde se estabelece o encontro intercultural com a participação efetiva de sujeitos multitudinários, que se abandonam as concepções do contratualismo que se apresenta como bloqueio das possibilidades de produzir outros direitos, bem como se abandona no mesmo ato o princípio unitário da soberania e do estado, permitindo a imaginação de

outras organizações de práticas democráticas, renovação das liberdades, transformação permanente das estruturas políticas e, desse modo, o exercício reconhecido e efetivo do direito às lutas (resistência), de garantia da capacidade de criar e produzir direitos. Neste espaço, o que converge é a abertura *do comum* através dos direitos como construção através da resistência e poder constituinte. Herrera Flores, ainda, coloca a seguinte proposição quanto a um poder efetivamente constituinte de novas realidades:

Propomos uma prática não universalista nem multicultural, mas sim intercultural. [...] Os direitos humanos no mundo contemporâneo necessitam dessa visão complexa, dessa racionalidade de resistência e dessas práticas interculturais, nômades e híbridas para superar os obstáculos universalistas e particularistas que impedem sua análise comprometida há décadas. (HERRERA FLORES, 2009, p. 169)

A partir destes referenciais, voltamos ao tema da produção de subjetividade, mas num sentido oposto à produção capitalista moderna da subjetividade. O conceito de interculturalidade¹¹², embora explorado de diversas formas, pode aqui ser compreendido através da atividade contínua de um conjunto de singularidades que não podem ser concebidas fora das relações de vida, e que estão em constante interação, diálogo, conflito, que desse modo, se moldam mutuamente.

Assim a partir desta leitura do reconhecimento da diferença como produção de diferenças em sua dimensão constituinte, podemos observar que o conceito de diversidade deve ser lido a partir da interculturalidade, garantindo e promovendo, com isso, a produção ontológica da diferença como tal, ou seja, como processo aberto e contínuo e como espaço de luta e constituição da vida (MENDES, 2012).

Neste sentido também Camacho Vega (2010), ao comentar a centralidade do direito à vida no processo constituinte boliviano, demonstra que o direito à vida não é abordado como algo que decorra ou

¹¹² E neste sentido a obra de Raúl Fornet-Betancourt é fundamental para a compreensão do que está posto em termos de diálogo, hibridização, através da interculturalidade. Neste sentido, BECKA, Michelle. **Interculturalidade no pensamento de Raúl Fornet-Beancourt**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

possa ser considerado um pressuposto dos princípios de justiça, mas como sustentação do princípio do pluralismo e, por esse modo, capaz de permitir a abertura para novos horizontes e modos de vida. Este reconhecimento da sua potência e dimensão constituinte permite que se entenda no novo constitucionalismo uma nova cartografia de direito, a partir da descolonização e da democratização permanente do Estado, como produção do comum. Conforme Camacho Vega:

Pero también podemos incidir y señalar en el horizonte del proceso de cambio desde el aprendizaje y la formulación de los movimientos sociales e indígenas como un horizonte de la producción de lo común de la vida y para la vida, el vivir bien. Y, como también, lo establece en sus principios la Constitución Política del Estado, aquel dificultoso y huido objeto de las luchas de los movimientos y de la sociedad en movimiento. Es decir, pluralizando los modos de producción económica existentes y garantizando su desenvolvimiento y crecimiento para fortalecer la capacidad de ampliar las alternativas de la lógica capitalista de acumulación (CAMACHO VEJA, 2010, p. 163-164)

Nessa linha de pensamento, pode-se afirmar que o novo constitucionalismo latino americano ultrapassa as percepções de público e privado, de unidade e de estabilidade de instituições baseadas e no consenso. Há uma mudança profunda, um salto da diversidade simples para uma multiplicidade e interculturalidade. Nestes mesmos movimentos, propõe uma internalização do poder constituinte, um pluralismo como potência de vida, saltando da perspectiva do bem-estar (próprio dos estados intervencionistas) para o Bem viver, permitindo que o direito possa ser pensado em termos inovadores e constituintes, como produtores do *comum*. Garantir a continuidade e a difusão dessas conquistas, ainda que sob outros contextos, constitui um dos grandes desafios contemporâneos na luta contra o capitalismo globalizado.

É neste sentido que se rompe com um “sistema de legalidade e do processo de constitucionalização latino-americano pós-independência”, herdado (ou imposto) das “cartas políticas burguesas e dos princípios iluministas inerentes às declarações de direitos, bem como o legado proveniente da modernidade capitalista de livre mercado, pautada na tolerância e no perfil liberal-individualista” (WOLKMER, 2012). O

novo constitucionalismo andino, através da interculturalidade e da cosmovisão indígena, propõe, deste modo, uma modificação do estado de coisas, no sentido de construir uma outra socialidade pautada no *comum*.

Analisados os primeiros aspectos que consideramos importantes para a configuração do comum na América Latina, precisamos agora nos voltar para um dos aspectos fundamentais no que se refere à quebra com as instituições modernas em seu fundamento. Trata-se de analisarmos, no próximo capítulo, o que consideramos como o elemento mais inovador e essencial para a mudança de paradigmas operada no novo constitucionalismo latino-americano: a questão da ecologia política que, emergindo dos conceitos de Estado Plurinacional e *Vivir Bien/Buen Vivir*, aponta para uma quebra das dicotomias homem/natureza, sujeito/objeto, fundantes da modernidade capitalista.

Trata-se, agora, de explorarmos a relação através da qual poderemos identificar o comum como elemento que emerge de uma ecologia política do comum latino-americano, através das práticas de práticas de interação, cuidado e coabitação num mundo comum (NEGRI e HARDT, 2016), onde humanidade, cultura e natureza não aparecem como instâncias separadas, mas como parte de uma totalidade produtiva em que se mesclam as questões ecológicas e socioeconômicas, a partir de uma perspectiva ontológica.

5 O ESTADO PLURINACIONAL, DIREITOS DE PACHAMAMA E O SUMAK KAWSAY/SUMA QUAMAÑA: A ECOLOGIA POLÍTICA DO COMUM NA AMÉRICA LATINA

Dentre tantas faces da crise da modernidade, talvez a mais dramática seja àquela relacionada à questão ambiental. É a partir do ingresso da ecologia no debate político que Žizek (2011) irá dizer que “o que nos une é que, em contraste com a imagem clássica do proletariado que *não tem nada a perder, a não ser os grilhões*, corremos o risco de perder *tudo*” (2011, p. 83). A modernidade e o modo de produção capitalista se estabeleceram sobre a criação e reprodução de um sujeito completamente afastado das relações materiais com a natureza, de modo a criar um mundo ancorado no paradigma da artificialidade (OST, 1995), através de uma subjetividade marcada por um antropocentrismo radical, por uma relação de poder do homem sobre as demais formas de vida.

Desde a ruptura inaugurada por Descartes, com a criação do método moderno, operou-se uma objetivação do natural como recurso, como se toda a vida não humana não tivesse relação direta com a constituição do próprio humano. Neste processo a natureza passa a ser considerada como um elemento externo à sociedade, como um “meio ambiente”, um palco onde se desenrolam as questões socioeconômicas e culturais. Neste sentido, Para Eduardo Gudynas,

Las ideas latinoamericanas sobre la Naturaleza derivan directamente de las visiones europeas. Por un lado, los europeos que llegaron a América Latina impusieron sus concepciones de la Naturaleza sobre las culturas originarias. Por otro lado, desde la colonia, los principales políticos, empresarios e intelectuales de la región se nutrían educativa e informativamente de las posturas europeas. [...] Durante esta etapa inicial se difundió la idea que la Naturaleza ofrecía todos los recursos necesarios, y que el ser humano debía controlarla y manipularla. Esta visión se inicia en el Renacimiento con las ideas sobre el conocimiento de F. Bacon, R. Descartes y sus seguidores. Estos pensadores rompieron con la tradición medieval que veía a la Naturaleza en forma organicista, como un ser vivo, y donde las

personas eran un componente más. A partir de entonces la Naturaleza quedó despojada de esa organicidad y desde una postura antropocéntrica se la vio como um conjunto de elementos, algunos vivos y otros no, que podían ser manipulados y manejados. (GUDYNAS, 2004, p. 10)

Gudynas (2004) traça ainda diferentes formas pela qual a natureza passou a ser compreendida em fases diversas da modernidade/colinialidade, sobretudo na América Latina, tais como “fronteira selvagem”, ou “reserva de recuros”, numa fase utilitarista, “natureza como capital”, e assim por diante. O enfoque principal de Gudynas é demonstrar, aqui, a partir de uma visão antropológica, afirmando que “a categoria de natureza é uma criação social, distinta em cada momento histórico”, e cujo sentido vai mudando de acordo com a forma como os seres humanos se vinculam com o seu entorno. Nas suas palavras, “como apunta Evernden (1992), el ser humano es el autor de la Naturaleza, y por consiguiente el responsable del dualismo que le permite separarse de ella” (GUDYNAS, 2004, p. 26).

Nesta linha, da natureza como construção social, é que se pode perceber que a sua concepção modifica-se com o aprofundamento do que muitos chamam de crise ecológica mas que, na verdade, trata-se da crise própria do modo de vida capitalista que tudo transforma em objeto de lucro e exploração. A crise ecológica é a crise do modo de produção da vida moderna. Desse modo, é sobretudo a partir da década de 1960, que muitas discussões sobre o meio ambiente ecologicamente equilibrado redundaram no reconhecimento de um direito ambiental como um direito fundamental do homem, como na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, em Estocolmo, 1972. Desses debates, e pelos acirramentos dos problemas ambientais causados pela forma de produção da sociedade industrial, muitos ancoraram em diversas discussões sobre a relação entre homem e natureza no sentido de repensar o processo “civilizatório”.

Desse modo, a ecologia política surgirá como um campo de conhecimento fundamental nos debates políticos, econômicos e jurídicos. No entanto, muitas das suas abordagens se estabelecem dentro dos padrões epistemológicos da modernidade hegemônica, nos limites do direito e da política vinculados exclusivamente ao Estado, e, em sua imensa maioria, dentro da perspectiva sujeito/objeto, própria do pensamento transcendental e idealista moderno. É neste sentido que François Ost (1995), que a questão ambiental se estabelece sobre o que

chama de crise do vínculo e do limite, decorrência direta dessa divisão fundamental no campo das ideias. Para o autor, dentro do quadro cultural,

Enquanto não for repensada a nossa relação com a natureza e enquanto não formos capazes de descobrir o que a dela nos distingue e o que a ela nos liga, nossos esforços serão em vão, como o testemunha a tão relativa efetividade do direito ambiental e a tão modesta eficácia das políticas públicas neste domínio (OST, 1995, p. 9)

A tese do autor, conforme ele mesmo o declara, é que “nossa época perdeu, pelo menos depois da modernidade, o sentido do vínculo e do limite das suas relações com a natureza” (1995, p. 10). A natureza foi transformada em “ambiente: simples cenário no centro do qual reina o homem que se autoproclama dono e senhor”, fazendo com que o ambiente perca a sua consistência ontológica, “sendo reduzido a um simples reservatório de recursos” (1995, p. 10).

Os problemas dessa forma de percepção de mundo, já haviam sido denunciados por Marx e Engels, conforme observamos anteriormente, especialmente quanto Marx, a partir de uma perspectiva materialista, considera a natureza como parte inorgânica do próprio homem. Na perspectiva do comum, conforme analisamos como Negri e Hardt, a relação que se estabelece entre homem e natureza deve-se pautar por uma relação de coabitação, cooperação, cuidado, de modo completamente diverso da perspectiva capitalista moderna. Do modo como analisamos o comum em Jean-Luc Nancy, ele é compreendido como uma existência-compartilhada, e neste aspecto a relação homem-natureza, seria uma coexperiência recíproca, num encontro, partilha e afetações permanentes com o (e no) mundo.

É neste sentido de outra forma de percepção homem/natureza que o novo constitucionalismo latino americano, uma vez mais, propõe uma ruptura com as instituições modernas, agora em um de seus principais fundamentos. Trata-se, através da emergência dos diversos protagonistas destes processos constituintes, que, no embate intercultural, fazem reconhecer nas constituições e nas organizações políticas, a cosmovisão indígena e originária através da qual homem e natureza não se desvinculam, mas apresentam uma relação, uma coexistência recíproca, através da coabitação, do cuidado, cooperação. Neste sentido, Jean Tible (2013), propondo um diálogo entre Marx e a cosmovisão indígena,

refere, citando o líder Davi Kopenawa, que a natureza compreendida como pura exterioridade não existe para os ameríndios, mas ao contrário, “formam-se coletivos entre humanos e não-humanos”, num contexto em que a natureza é percebida “como uma totalidade cosmológica sócio-mórfica na qual humanos e não-humanos, visíveis (animais) ou não (espíritos, mortos), são dotados de faculdades e subjetividades da mesma natureza e cultivam relações sociais” (TIBLE, 2013, p. 169).

Portanto, neste ponto a que chegamos pelas análises até então realizadas sobre o comum como elemento presente no constitucionalismo latino-americano, desemboca-se na discussão necessária sobre esta relação homem/natureza e como ela se apresenta nos processos constituintes do Equador e da Bolívia.

5.1 A ECOLOGIA POLÍTICA E A CONSTITUIÇÃO DO COMUM NA AMÉRICA LATINA

5.1.1 Ecologia política na América Latina

Elaboradas as linhas gerais da crise do capitalismo global, especialmente sobre a política e o direito, e delineados os contornos do conceito de comum, buscaremos verificar como, a partir de uma perspectiva de Ecologia Política, pode-se identificar a construção do comum na América Latina. Por óbvio o que se apresentará aqui são, em verdade, hipóteses de convergência entre o aporte teórico utilizado e as análises das lutas latino-americanas, especialmente no que se refere, agora, às lutas pela reapropriação social da natureza, para utilizar as palavras de Enrique Leff (2006). Neste sentido, a busca é pela compreensão do surgimento da ecologia política e, mais especificamente, de uma ecologia política latino-americana na sua convergência com as lutas sociais, torna-se indispensável.

A partir da conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, ocorrida em Estocolmo, em 1972, parece ter se formado um certo “consenso global” no que se refere à necessidade de repensarmos os modos de organização social, econômica e política, próprios da modernidade, especialmente em face da chamada “crise ambiental”. Neste momento que, segundo Enrique Leff (2001, p. 16) foram demonstrados os limites da racionalidade econômica em face da degradação ambiental, de modo que “a escassez, alicerce da teoria e prática econômica, converteu-se numa escassez global que já não se

resolve mediante o progresso técnico, pela substituição de recursos escassos”. Em outras palavras, é a partir da emergência do discurso ambiental que se verifica a falência do projeto construído pela sociedade capitalista até a década de setenta, uma vez que as questões ecológicas passaram a desafiar as lógicas econômicas até então construídas, problematizando as próprias bases da produção e apontando para a desconstrução do paradigma econômico da modernidade. (LEFF, 2001, p. 17).

Na verdade, há que se observar que Estocolmo-1972, está inserida no contexto do ciclo de lutas pós-68, e da readequação do capital a partir das crises implementadas pelo que Negri chamou de “operário social”, ou seja, pela multiplicidade de lutas anticapitalistas que determinaram uma reacomodação do capital. É um período, portanto, fértil em lutas tanto operárias quanto de outros segmentos sociais, como mulheres, desempregados, marginalizados, estudantes, movimentos ligados à ecologia, etc, que determinarão, para Antonio Negri, o seu conceito de multidão.

Essa crítica ganhou seu solo fértil para a construção da chamada Ecologia Política, que embora não seja unívoca nem harmônica a sua caracterização como ciência, estabeleceu-se como uma sub-área de conhecimento destinada a enfrentar os problemas levantados pela emergência da questão ambiental, altamente complexa. Daí porque a Ecologia Política engloba, de forma interdisciplinar em seus campos de análise, tanto a elementos das ciências naturais (biologia, ecologia), quanto das ciências sociais e humanas, como economia, ciência política e ciência jurídica, redimensionando uma série de conceitos e teorias próprias destas áreas, digamos, “tradicionais” do conhecimento.

Juntamente com Maias e Matias (2009)¹¹³, podemos afirmar que as principais correntes hegemônicas da chamada Ecologia Política, quais sejam, o *ambientalismo de mercado*, o *ecodesenvolvimento*, e a *economia ecológica* (embora existam outras), apresentam abordagens “teóricas com bases políticas divergentes”, mas todas, em certa medida, não conseguem aprofundar a crítica a ponto de perceber que a crise ambiental é resultante não de uma crise do industrialismo em si, mas das bases conceituais e epistemológicas do modo de produção capitalista

¹¹³ MATIAS, Iraldo Alberto Alves e MATIAS, Rui Carlos Alves. **Princípios para uma crítica à ecologia política: a dimensão ambiental da crise**. Anais do XI Encontro Anual da ABET, 2009. Disponível em <<http://xa.yimg.com/kq/groups/17805016/731743417/name/Ecologia%2Bpolitica%2BBe%2Bcrise%2Bambiental.pdf>> acessado em 04.09.2013.

moderno e que, na pós-modernidade, encontram seus limites.

A corrente do *ambientalismo de mercado* se assenta em bases liberais ou mesmo keynesianas (de participação e intervenção do Estado no mercado), construindo uma lógica de proteção ambiental baseada na mercantilização de recursos ambientais, a partir da ideia de internalização das externalidades produzidas pela economia de mercado, através de uma contabilidade capitalista, via pagamento, indenizações, compensações, de viés monetário ou financeiro. Trata-se, portanto, da tentativa do capital de mercantilização da natureza, reproduzindo as lógicas exploratórias e compreendendo a natureza como recurso, e deslocada de sua produção social.

Por outro lado, o ecodesenvolvimento, apresentado por Maurice Strong e desenvolvido por Ignacy Sachs (1993), embora aprofunde um pouco mais a crítica do modo de produção que a corrente anterior, não se afasta da lógica da competitividade de mercado entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, naturalizando a premissa capitalista da globalização e recaindo numa “gestão de recursos”. Esta corrente, por óbvio, além não busca romper com os padrões modernos (já inconsistentes) como a própria ideia de soberania, território, público e privado, etc.

Ainda conforme Matias (2009), a corrente da *Economia Ecológica*, representaria uma crítica mais enérgica ao capitalismo, a partir da defesa “da autonomia de populações rurais e indígenas”. Contudo, segundo aponta, esta corrente também se afasta de uma crítica mais profunda da crise ambiental baseada no “papel das relações sociais de produção no capitalismo”.

A abordagem que estas correntes hegemônicas da Ecologia Política trazem para a compreensão da questão ambiental, guardadas suas peculiaridades, faz parecer, em um primeiro momento, que a crise ecológica se estabelece a partir da lógica da industrialização, de modo a permitir uma “crítica” independente das análises já existentes no campo das ciências sociais no que se refere à sociedade capitalista. Em outras palavras, o discurso produzido a partir de Estocolmo-1972 e reafirmado pela Rio-92, trouxe a falsa impressão de rompimento “com as lutas sociais anticapitalistas, passando-se a discutir modelos econômicos alternativos” e novas formas de “participação” na institucionalidade burguesa. Talvez por isso, em um primeiro momento, tenham se tornado hegemônicas dentre as correntes ecologistas, uma vez que simpáticas ao sepultamento de uma crítica efetiva ao modo de produção capitalista.

Aliás, um dos primeiros teóricos marxistas a dedicar-se ao estudo

da Ecologia Política na década de 1970, Adre Gorz¹¹⁴ compreendia que o problema ecológico seria de fato um desafio tanto para a esquerda quanto para o capital, mas que este, por sua natureza resiliente, absorveria a crise ambiental e a transformaria em formas de obção e aumento de lucros. André Gorz já previa, assim, que o capitalismo cooptaria o discurso essencialmente crítico do ambientalismo, e o transformaria em um discurso padronizado e direcionado aos seus interesses. Daí que se compreende a hegemonia no discurso ecológica de certas correntes da Ecologia Política.

No entanto, internamente à Ecologia Política constituíram-se outras correntes, não dominantes do ponto de vista discursivo, e que buscam fazer a crítica a partir do modo de produção capitalista e das leituras marxianas sobre o capitalismo. Trata-se, por exemplo, de uma corrente intitulada ecossocialismo, que demonstra a inviabilidade ou insustentabilidade do modo de produção capitalista, por ser totalmente incompatível com a preservação ambiental. Em verdade, esta questão já havia sido explicitada por Karl Marx, ao demonstrar que o modo de produção capitalista só se mantém “exaurindo as fontes originais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador” (MARX, 2004, p.571).

Neste sentido, pode-se afirmar que uma luta efetiva pela preservação ambiental e dos processos ecológicos, passa, necessariamente, por um questionamento profundo do modo de produção capitalista. Especialmente na América Latina essa corrente ganha força, não só do ponto de vista teórico, mas como *práxis*. Porto-Gonçalves refere que

Muito embora correntes hegemônicas da esquerda marxista tivessem, de início, criticado o ecologismo, o fato é que diferentes movimentos sociais, sobretudo na América Latina, começaram a assimilar a questão ambiental à sua agenda

¹¹⁴ André Gorz pode ser considerado um dos precursores da Ecologia Política, influenciado diversos autores. De linha marxista, é dos primeiros autores a criticar um marxismo ortodoxo. Por este motivo, muitas correntes marxista, até hoje, desconsideram a obra de Gorz. Suas principais publicações sobre ecologia e política ocorreram a partir da década de 1970, dentre as quais destacam-se *Critique de la division du travail* (1973), *Critique du capitalisme quotidien* (1973), *Écologie et politique* (1975), *Écologie et liberté* (1977), *Adieux au prolétariat* (1980), *Métamorphoses du travail* (1988), *Capitalisme, Socialisme, Écologie* (1991). Suas obras não foram publicadas em português, sendo um autor pouco explorado no Brasil.

política. Junto com esses movimentos se desenvolveram importantes correntes teórico-políticas no campo ambiental: a “ecologia popular”, o “ecologismo dos pobres” e o eco-socialismo - onde se destacaram intelectuais como o líder seringueiro Chico Mendes, assim como o epistemólogo mexicano Enrique Leff, o economista catalão Joan Martínez Alier que tem fortes ligações com movimentos sociais latino-americanos, o antropólogo colombiano Arturo Escobar, o biólogo e antropólogo mexicano Victor Toledo, o sociólogo marxista brasileiro Michel Löwy, entre tantos. (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 28)

Não há como, portanto, desconectar o cenário pós-68, especialmente no que se refere às lutas contra o capitalismo, da temática ambiental. Não nos parece coincidência que somente a partir da década de setenta essas questões ambientais sejam levantadas. Com efeito, é neste período que as crises passaram a afetar a lógica do lucro, na medida do escasseamento das matérias primas, ameaçando o crescimento econômico na medida do aumento de preços da produção e consumo. É por esse motivo que o próprio sistema capitalista encampa o debate ambiental em escala global, impulsionado, inclusive, por grandes corporações. Matias (2009) lembra que o Clube de Roma, responsável pelo Relatório *Meadows*, ou os Limites do Crescimento, e que serviu como documento principal para Conferência de Estocolmo-72, foi financiado por empresas multinacionais Volkswagen, Xerox e, inclusive, produtores texanos de petróleo.

Diga-se, além disso, que a emergência do discurso ambientalista internacional e o surgimento da Ecologia Política, ocorrem num período de crise do próprio capital e no cenário de lutas que impulsionaram as modificações dos conceitos de “operário massa” para “operário social”, em Antônio Negri, já referido. Todas essas transformações ocorrem também com base no esgotamento das fontes de energia e de recursos primários para sua reprodução. A crise do petróleo, por exemplo, é um dos impulsionadores, na década de setenta, de mudanças na dinâmica do capital, e impulso para a construção de um capitalismo global sob a forma do neoliberalismo.

Foi justamente neste período de crise que começam a se instituir as “novas” apropriações do capital (novos *enclousures*), de que se falou anteriormente. A partir do discurso ambiental abrem-se novas fronteiras

para a captura, por parte do capital, de tudo o que é comum. Verifica-se a partir do desenvolvimento tecnológico os novos *enclousures*, por exemplo, no que Porto-Gonçalves chama de etno-biopirataria¹¹⁵, cuja legitimação se estabelece pelas novas leis de patentes de modo a estender o princípio da propriedade privada “não só às plantas e aos animais, mas também ao mundo nanoscópico dos genes. A nanotecnologia aprofunda a fronteira da expansão do capital para o interior da matéria, inclusive a matéria viva” (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 23), dos quais já nos referimos no capítulo 2. O capital, de acordo com André Gorz, é resiliente.

No que se refere mais especificamente a América Latina, Gudynas (2010) faz uma análise sobre as formas como os governos locais passam a lidar com a questão ambiental em face da expropriação proporcionada pela globalização, cujos alvos passaram a ser, principalmente, os países subdesenvolvidos. Após muitos anos de pressão de movimentos sociais, ambientalista, indígenas ocorreu uma aproximação dos movimentos políticos de esquerda, que na década de 70 e 80 ainda consideravam a questão ambiental como um obstáculo para o desenvolvimento ou mesmo uma banalidade e da burguesia acomodada (GUDYNAS, 2010, p. 149).

Com essa aproximação, especialmente na década de 90 e a chegada dos chamados governos de esquerda na América Latina, ampliou-se um debate sobre a questão ambiental. Estes governos de esquerda na América Latina, buscaram no combate às políticas conservadoras e neoliberais, mas o fizeram colocando em segundo plano os debates de fundo da questão ambiental. Isto pode ser demonstrado a partir de uma visão pragmática de grande parte da esquerda governante que passou a endender imprescindível “alimentar o crescimento econômico por meio do aumento às exportações” e por essa razão entendeu por manter ou acelerar o ritmo das extrações de recursos

¹¹⁵ Porto-Gonçalves (2012) entende a “etno-biopirataria um conceito que procura assinalar que não são as plantas e animais que são contrabandeados das regiões habitadas por camponeses e povos indígenas, via de regra áreas ricas em biodiversidade e água. O que é contrabandeado e levado para os países onde estão os grandes laboratórios químico-farmacêuticos é o conhecimento que esses camponeses e esses povos indígenas têm de plantas e animais, seja como remédio, seja como alimento, seja como ornamento. Enfim, o que é pirateado é o conhecimento sobre plantas e animais e não somente as plantas e os animais.”. Tal concepção, portanto, demonstra que a apropriação se estabelece sobre o *comum*, sobre o resultado das cooperações sociais que, organizadas, geram esse excedente compartilhado e imediatamente utilizado pelo grupo.

naturais (GUDYNAS, 2010, p. 155).

Neste sentido, de acordo com Gudynas (2010, 153), “no es posible afirmar que los gobiernos progresistas hayan mejorado sustancialmente la gestión ambiental”, especialmente por conta da permanência de uma certa lógica de desenvolvimento e de progresso, própria ainda dos padrões da modernidade e ampliada no espectro global. Por esse motivo pode-se explicar uma forte ascensão dos alertas e das mobilizações de organizações ambientalistas, estabelecendo um intenso campo de conflitos no que diz respeito à ecologia política da América latina.

É no campo destes conflitos que alguns dos países conseguiram romper com uma série de entraves postos tanto pelas políticas neoliberais quanto pelos governos progressistas que, com o fortalecimento do Estado não conseguiram efetivamente contruir uma ecologia política em que a natureza efetivamente tivesse um papel relevante. Ainda como afirma Gudynas (2010), é importante perceber que existem diferenças institucionais entre os países da América Latina, e que alguns foram mais propícios às criar as condições de possibilidade de arranjos institucionais que permitiram uma ampliação da democracia, e um maior acesso dos movimentos com causas políticas e ecológicas aos centros de tomadas de decisão.

Conforme abordamos nos itens anteriores, os processos constituintes do Equador e da Bolívia demonstraram as condições de possibilidade da chegada de outros sujeitos à política, e isso permitiu, portanto, a remodelação do pensamento ecológico-político nestes países a partir do diálogo intercultural e da inserção nas constituições das culturas andinas numa relação de horizontalidade. Nesse cenário, portanto, surgem alternativas criativas, inventivas, inovadoras do ponto de vista do questionamento tanto do mercado quanto do Estado no que se refere às questões ecológicas e, principalmente como temos sustentado, de produção do comum. As lutas latino-americanas, desse modo, mostram-se como um verdadeiro laboratório da ecologia política, da luta pela emancipação humana e reapropriação social da natureza na constituição e institucionalização do comum.

O que se pode observar no movimento constitucionalista na América Latina, especialmente em países como o Equador e Bolívia conforme referido anteriormente, é a busca por um rompimento as lógicas do capitalismo globalizado, de modo a desincorporar toda uma cultura colonizadora dos países centrais do capitalismo, mas reincorporando alguns de seus conceitos para redimensionar a relação homem-natureza, e buscar o entrelaçamento efetivo, conforme Negri e

Hardt (2016) do “mundo material” (o ar, a água, o solo, etc.) com os resultados da “produção social” e a própria “interação social” necessária à produção.

Neste sentido Porto-Gonçalves, é pontual na análise desta nova situação. O aprofundamento da mundialização do capital e as novas oportunidades abertas por novos meios de comunicação, como a internet, assim como a popularização dos telefones móveis, proporcionaram as condições materiais para que outros protagonistas adentrassem a arena política e colocassem em xeque o estado (mono)nacional e seu colonialismo interno, conforme demonstramos no capítulo 4 a partir da emergência da multidão na América Latina, numa luta descolonial e na fundação de novas instituições, remodelando o próprio Estado.

Com efeito, o movimento constituinte que se estabelece no século XXI, demonstra a inserção de direitos constitucionalmente garantidos, de uma multiplicidade de povos originários ou camponeses, que se afirmam como autônomos, que reivindicam seus territórios, dentro de um único Estado. O reconhecimento da interculturalidade, e, portanto, da existência de diferenças quanto às formas de compreensão e ação do modo de vida e relação com a natureza, a partir de agora, não se afirmam mais como Estados Nacionais, mas sim como Estados Plurinacionais, e não mais se voltam para a lógica do desenvolvimento e do bem estar social, mas para um outro conceito próprio da cosmovisão indígena: o *sumak kawsay/suma qamaña*.

Além disso, a perspectiva de ligação entre homem e natureza, especialmente provinda de povos originários, faz com que se estabeleça o reconhecimento, não mais somente no plano discursivo, mas da prática, da relação íntima entre as sociedades, suas culturas e a natureza. Isso fica evidente com a consagração de direitos da mãe-terra, a *Pacha Mama*, reconhecida como um objeto vivo que interage com as sociedades historicamente e que se autotransformam.

Ainda conforme Porto-Gonçalves, ao colocar a natureza como sujeito de direito, como no caso da constituição do Equador, ao politizarem a cultura dando-lhe um sentido prático não separando corpo e mente, natureza e cultura, espírito e matéria, ensejam um debate que vai além do desenvolvimento/subdesenvolvimento, a que o mundo intelectual ficou preso nos marcos epistêmicos eurocêntricos até recentemente. Oferecem esses movimentos sociais e seus intelectuais orgânicos ao debate teórico-político o *Suma Kawsay*, o *Suma Qamaña*, o *Buen Vivir*, não como modelo, mas como outro horizonte de sentido para a vida (PORTO-GONÇALVES, 2012, p.).

Neste aspecto, a ecologia política latino americana se redimensiona, permitindo pensar que existem outras formas, igualmente emancipadoras, de articular as questões socioeconômicas com as questões ecológicas.

5.1.2 A cosmovisão indígena de Pachamama e *sumak kawsay/suma gamaña* (bem viver) na produção do comum

O que se tem chamado de novo constitucionalismo latino-americano, portanto, demonstra, no campo da totalidade sociedade-homem-natureza, um avanço frente aos processos constituintes modernos sem precedentes. O reconhecimento transversal de uma *cosmovisão* indígena, a garantia de poder de gestão, administração e comunicação, bem como de exercício de um sistema político e jurídico baseados nesta cosmovisão, aliados a uma mudança nos direitos de propriedade e uso dos recursos naturais e reconhecimento da interculturalidade, parecem a pontar para a produção concreta do comum. A introdução do bem-viver, mais especificamente no artigo 308 da Constituição da Bolívia, parece apontar para um rompimento de fronteiras entre bens naturais (sob a forma de “recursos naturais) e uma produção das próprias compreensões de mundo.

Para compreender este quadro o mais adequado seria, conforme Schavelzon (2015), entender os conceitos próprios dos povos ameríndios, como ontologias políticas “a partir dos debates de uma “antropologia contemporânea” que permitem um mapeamento das diferenças que não podem ser concebidas como diferenças no marco de uma mesma natureza, mas como diferenças de “mundos”, “onde a própria ideia de natureza e de relação com a natureza e culturas não é um dado adquirido” (2015, p. 25). Desse modo, alerta Schavelzon, compreender para o debate sobre “mundos” distintos, só é possível no campo da política e do direito se “deixamos de lado as clássicas dicotomias fundantes da modernidade e os antolhos da representação estatal republicana e essa ideia pela qual a única epistemologia para entender o mundo é a ocidental” (SCHAVELZON, 2015, p. 26), e prossegue o autor,

Se falamos de ontologias é porque queremos significar que as discussões políticas na Bolívia e Equador demonstram a possibilidade de pensar mundos onde a agencia não é exclusivamente humana. Estes mundos, de muitas naturezas e ontologias, estão presentes nas versões fortes da

plurinacionalidade e Vivir Bien/Buon Vivir como parte de uma cosmopolítica comum, uma política que já não será pensada sem o cosmos, nem sem a Pachamama ou sem a natureza como sujeito de direito. (SCHAVELZON, 2015, p. 26)

Neste quadro, natureza, sociedade e homem não apresentam a contradição moderna na qual a primeira é considerada como meio e o último considerado como fim em si mesmo (para utilizar uma perspectiva Kantiana), mas parecem formar entre si um campo imanente à cultura. As formas e modos de vida não são, nesta perspectiva, resultado de uma relação homem \times natureza, mas a própria maneira de existir. Os artigos 71 a 74 da Constituição do Equador¹¹⁶, que alçam a natureza à condição de sujeito de direito, demonstram essa condição ontológica da relação homem meio ambiente, cujo foco está na construção do Bem viver.

De acordo com Eduardo Gudynas (2011), enquanto a

¹¹⁶ Art. 71. La naturaliza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, Pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaliza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, e a los colectivos, para que protejan la naturaliza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

Art. 72. La naturaliza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.

Art. 73. El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.

Art. 74. Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, pretación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.

Constituição Boliviana incorpora o Bem viver entre as bases fundamentais do Estado, dentre seus princípios, valores e finalidades, estabelecendo-se como um princípio ético-moral da sociedade plural (2011, p. 3), a Constituição do Equador dá um salto ainda maior, considerando o Bem viver na interconexão, entre direitos humanos e direitos da natureza. Trata-se, de uma sociedade plural no sentido de “albergar um amplo conjunto de direitos que se articula de forma simultânea com outros direitos não se encontram em seu interior”, de modo que o bem viver não pode ser pensado senão interligando direitos da natureza (Pachamama na sabedoria indígenas) e direitos humanos.

Neste sentido, e a partir de uma multiplicidade de formas de viver, está-se diante da experiência de produção do comum. É neste sentido, também, que aponta Camacho Vega (2010), quando refere:

La expresión “vivir bien” es el nombre de las iniciativas y propuestas que se generan desde las particularidades y necesidades específicas de las diversas poblaciones que buscan soluciones y alternativas concretas en un marco o proyección común. [...] Partir desde la pluralidad de formas de vida para articular y conformar, es decir, producir lo común que nos da vida, nos permite vivir y preservar lo viviente. (CAMACHO VEGA, 2010, p. 146).

Portanto, a partir dessas considerações e leituras, poder-se-ia pensar na possibilidade efetiva de identificar as alternativas contra-hegemônicas existentes na América-latina, a partir da epistemologia própria, de forma a pensar possibilidade de mudanças profundas no discurso ambiental hegemônico, de se apontar para a existência de uma verdadeira práxis revolucionária, no sentido de reintegrar sujeito-objeto, e de inaugurar, historicamente, novas possibilidades de produção da vida. Essas formas de organização parecem guardar íntima relação com o que antes se tratou por comum, na medida em que a força produtiva das cooperações sociais passa a gerar novos modos de convivência comuns, redimensionando as instituições político-jurídicas até então existentes.

Desde logo se coloca que uma das vias possíveis de se pensar essas alternativas, vem sendo pensada por Boaventura Sousa Santos (2007 e 2009), através das “epistemologias do sul”. Essa construção parte da constatação inicial de que o paradigma que domina a modernidade está calcado no que chama de pensamento abissal. Este

modo de pensar encontra escoro no que antes se referiu sobre a construção dos saberes disjuntivos, simplificadores, fragmentários da modernidade. Conforme o autor, “o pensamento abissal se destaca pela capacidade de produzir e radicalizar distinções” (SANTOS, 2007, p. 72).

Tanto a ciência quanto o direito modernos são construídos com bases em distinções, separações, fragmentações, conforme Santos (2007), e tendem a desconsiderar quaisquer outras formas de pensar ou de se regular socialmente, o autor utiliza os termos “deste lado da linha” e “do outro lado da linha” para designar essa diferença “abissal”. Aliás, refere o autor que esse modo de pensar, dominante, é típico do velho mundo, dos países colonizadores que continuam a reproduzir, agora em escala global, o pensamento abissal. No entanto o próprio autor fere existir alternativas. Nas suas palavras,

ficamos com a idéia de que o pensamento abissal continuará a auto-reproduzir-se — por mais excludentes que sejam as práticas que origina — a menos que se defronte com uma resistência ativa. Assim, a resistência política deve ter como postulado a resistência epistemológica. Como foi dito de início, não existe justiça social global sem justiça cognitiva global. Isso significa que a tarefa crítica que se avizinha não pode ficar limitada à geração de alternativas: ela requer um pensamento alternativo de alternativas. (SANTOS, 2007, p. 83)

Essas alternativas e o pensamento alternativo de alternativas, segundo o autor, podem ser identificados no que chama de cosmopolitismo subalterno, onde se encontram movimentos diversos e organizações que podem ser identificadas como uma forma de “globalização contra-hegemônica”, que luta contra a exclusão social, econômica, política e cultural gerada pelo capitalismo global, ou neoliberal (SANTOS, 2007, p. 83).

Como metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto, Santos (2007) utiliza o termo “sul global”, de modo a referir que um pensamento pós-abissal “pode ser sintetizado como um aprender com o Sul, usando uma epistemologia do sul”, uma vez que o Sul “confronta a monocultura da ciência moderna com uma ‘ecologia de saberes’, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em

interações sustentáveis e dinâmicas” (SANTOS, 2007, p. 85).

Apreender, portanto, com esta cosmovisão indígena, com esta ecologia de saberes diversos, através desta outra epistemologia, aponta justamente para o que temos afirmado até então: fortalecer os espaços de interrelação, romper com as dicotomias modernas e que se reproduzem na globalização, de forma a avançar no sentido de rompimento com a modernidade através das lições que podem ser extraídas desta ecologia política própria dos Andes e que articulam poder constituinte da multidão com a construção de uma altermodernidade em direção ao comum.

Cabe ainda pensarmos nas formas de configuração, a partir do que colocamos a ontologia política, nesta direção do novo, num devir comum que se estabelece com as condições de possibilidade no âmbito da biopolítica.

5.2 BIOPOLÍTICA E ECOLOGIA POLÍTICA DO COMUM NO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO AMERICANO

De acordo com Negri e Hardt (2005, p. 357), “A ecologia é um terreno no qual as questões básicas da vida imediatamente adquirem um caráter político, cultural, jurídico e econômico”. As demandas ambientalistas e ecológicas possuem, por isso mesmo, um alcance necessariamente global e a partir delas tornou-se permitido aprofundar diversas críticas ao modo de produção capitalista/moderno e à sociedade industrial. Para os autores, todos vivemos no planeta e com ele, e ele constitui um todo comum e interconectado.” Por estes motivos, as lutas ecológicas são, ao mesmo tempo, lutas biopolíticas.

A partir desta perspectiva e das questões que antes desenvolvemos é que se torna possível pensar uma *ecologia política do comum*, que necessariamente nos leva a ingressar num campo que se constrói dentro, e para além, da própria modernidade e, do mesmo modo, deve ser pensado dentro e para além do capitalismo biopolítico. Muitos são os debates e reflexões sobre a modernidade “diante, por um lado, de suas dimensões coloniais e eurocêntricas, e, por outro, frente às bases antimodernas da condição pós-moderna e que alguns chamariam de pós-colonial.” (COCCO, 2009, P. 43)

Neste sentido, as abordagens dos estudos pós-coloniais e as reflexões latino-americanas sobre a “colonialidade do poder”, mostram-se fundamentais para um rompimento com as abordagens eurocêntricas pautadas numa linha evolutiva de “progresso”, dentro de uma lógica mecânica de crescimento econômico, de desenvolvimento dentro da

perspectiva industrial. Trata-se de uma crítica à própria ideia de desenvolvimento¹¹⁷, inclusive com a adjetivação de “sustentável”, que num discurso hegemônico busca abarcar, de forma abstrata e transcendente, sob o véu do multiculturalismo e de um governo sobre a diferença, um conjunto mais ou menos homogêneos de normas e instituições hierarquicamente superiores (como é o caso dos discursos sobre multiculturalismo a partir de instituições como a ONU, UNICEF, PNUD, etc.).

De outro lado, e em outra perspectiva não eurocêntrica, ao contrário do multiculturalismo, mostra-se fundamental a discussão do interculturalismo de que tratamos no capítulo 4, ou, melhor, a partir do interculturalismo, a possibilidade de uma análise sobre os processos de “hibridização” que se abrem para, nas palavras de Cocco (2009, p. 44), “uma troca de pontos de vista bem mais criativa e adequada” para análises da contemporaneidade latino-americana. Neste sentido,

A América Latina, da Patagônia à América Central, é atravessada por um ciclo político formidável marcado por novos governos, todos eles ligados a processos constituintes cuja diversidade (até a moderação e a ambiguidade) não diminui a dinâmica radicalmente inovadora de cada um deles e – sobretudo – do processo continental em seu conjunto. O conjunto dessas mudanças define um marco completamente novo, de crise da tradicional soberania nacional em direção a um novo tipo de soberania supranacional: Negri e Hardt (2000) a definiram como uma soberania imperial: uma soberania sem centro e sem fora, articulada em torno da monarquia militar norte-americana, da aristocracia de multinacionais e instituições supranacionais (FMI, BM, OMC, UC, etc.). Em face dessas novas formas de soberania “imperial”, afirma-se a

¹¹⁷ Neste sentido remete-se à análise dos textos de Eduardo Gudynas e Alberto Acosta, dentre os quais: ACOSTA, Alberto; GUDYNAS, Eduardo. *El buen vivir mas allá del desarrollo*. In. Quehacer, Lima: Desco, 2011; *La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa*. In *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Ano 16. nº 53. Abr.-Jun., 2011. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2011. pp. 71-83; GUDYNAS, Eduardo. *Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo*. In. *América Latina en Movimiento*. n. 462. Fev. 2011. Quito: ALAI, 2011, pp. 1-20.

potência democrática dos movimentos globais: de Seattle até Rostock, passando por Gênova e as diferentes edições do Fórum Social Mundial e os fluxos de migrações que afirmam uma outra globalização. (COCCO, 2009, p. 47)

Estes processos constituintes apresentam-se como *Kairós* – ou ruptura do tempo cronológico e linear da modernidade – a partir de uma multidão que busca, assim, construir outros prontos de vista sobre a produção política, jurídica, econômica, qualificando o tempo, como dirá Giuseppe Cocco “em sua ontologia de produção da vida”. A mestiçagem, a interculturalidade, a transformação contínua que se estabelece nas relações e nas lutas, permitem pensar a potência da diferenciação e a produção ilimitada, através da hibridização, de novos valores, de um novo ser, de constituição do tempo (uma revolução que encerra uma mudança de eras). Podemos, inclusive, em vez de *kairós* da mitologia grega, falar em *Pachacuti*!

Este conceito na tradição e mitologia Inca provém do nome de um sábio líder chamado *Pachacutec*, que segundo a tradição produziu grandes mudanças na ordem social e espiritual na sociedade andina pré-hispânica. Nas palavras da pesquisadora Ana María Llamazares (2001, p. 11), *Pacha* é um conceito que não significa somente Terra, como em *Pachamama*, mas também o “estar aqui e agora”, o “estar presente” em uma dimensão inseparável de espaço-tempo. *Cutec*, por sua vez, significaria retorno, giro completo, revolução. Segundo a autora

El término Pachacuti o Pachacutec entonces, podría interpretarse como sinónimo de gran transformación, de un momento de cambio profundo, donde todo quedaría trastocado, con los pies para arriba (...) El actual momento de crisis podría interpretarse entonces, como un nuevo Pachacuti contemporáneo, en el que según dicen las tradiciones, los cambios estarían basados en tres conceptos clave de la cosmovisión andina: *aini* que significa reciprocidad, *alpa* que significa energía y *en'ka* que significa fuerza vital. Tres elementos cuya unión puede generar una fuerza particular y poderosa que hoy vuelve hacia nosotros, habitantes del continente americano(...) (LLAMAZARES, 2001, p. 11)

Nessa mudança, neste processo em curso na construção de um *devir* “a cosmologia ameríndia das terras baixas qualifica socialmente a floresta como artifício natural potentíssimo, ao passo que o sincretismo cultural das metrópoles as constitui como uma nova terra a desbravar, o novo povo a construir, a capacidade de fazer-mundo” (COCO, 2009, P. 49). Assim,

Nessa perspectiva, a globalização é um fenômeno cognitivo, a “consciência comum” alcançada pela sociedade humana em nível mundial: globalmente, territórios desenhados por redes de cérebros. Repetimos: como o Janus, a globalização é dupla. Por um lado, a perspectiva cosmopolítica que sustentaria a ação multilateral em favor da paz, da proteção do meio ambiente. Por outro, o medo da homogeneização dissolvente das singularidades e da segregação-exclusão de vastas populações subglobalizadas. (COCCO, 2009, p. 52)

É nesta luta que identificamos a natureza contra-hegemônica do comum, que rompe com a hierarquização, com a diferença, com as dicotomias próprias dessa modernidade que, conforme Ulrich Beck (1997), agora é reflexiva neste período de globalização e biopoder. O comum, por outro lado, sobretudo lido a partir do pensamento descolonial latino-americano, representa uma potência não só de resistência, mas de alternativa, principalmente a uma das piores faces da contemporaneidade global: a crise ecológica.

É na interculturalidade, na troca de saberes, na hibridização própria da ontologia dos fenômenos naturais, que podemos identificar a mudança radical em curso, no sentido de demonstrar que é possível pensar em outras formas de relação cultura-natureza e, principalmente, alça-las a um patamar de organização social, econômica, política e jurídica. Enfrentar isso é enfrentar de forma séria o que chamamos de ameaça ecológica. Neste sentido, conforme Giuseppe Cocco:

o sociólogo da ciência Bruno Latour alertou para a necessidade de uma “mudança radical das mentalidades” diante das ameaças do porvir da Terra: “ameaça ecológica, essa guerra quente que travamos [...] contra Gaia, essa guerra que não podemos ganhar sem determinar nossa própria ruína. [...] a crise ecológica nos obriga a uma

transformação tão profunda que, torna a tomada do poder uma brincadeira, diante da (necessária) mudança radical de nosso *train de vie*” (Latour, 2007). Aí está explicitado o desafio político atual, nesses termos: não se trata mais de se apropriar dos meios de produção, mas de “mudar todos os meios de produção de todos os ingredientes de nossa existência terrestre!” [...] O que está em questão é o sentido do desenvolvimento, sua significação. Não é a igualização das economias periféricas dentro de novos padrões de desenvolvimento que ameaça o planeta – é a desigualdade do desenvolvimento que, mantendo e reproduzindo a clivagem cultura *versus* natureza, se constitui na maior ameaça à imanência terrestre. (COCCO, 2009, p. 63)

No próprio conceito de desenvolvimento, e também no de progresso, encontra-se o conceito de “produção”, entendida “como categoria concebida como ato de subordinação da matéria ao desígnio humano.” (2009, p. 63) Neste mesmo ato, a dominação da natureza é também uma forma de dominação social. Cocco cita Lévi-Strauss afirmando que “em nome da subordinação da natureza os homens subordinam os homens”.

Umas das principais características da modernidade, e, portanto, da produção de subjetividade moderna, está calcada na separação homem-natureza. Conforme já observamos, Marx enfrenta esta questão ao analisar o processo de acumulação primitiva do capital, a partir do século XVI, e, paralelamente, a construção da modernidade se dá através da colonialidade, também neste mesmo período, de modo que a riqueza das colônias alimenta (a partir do mesmo processo de acumulação primitiva, que envolve a rapina, a violência, a expropriação), o fortalecimento das instituições modernas na Europa.

A Modernidade, portanto, é capitalista, como o capitalismo é moderno. E isso ocorre, principalmente, nesta dicotomia construída entre sujeito/objeto, homem/natureza, num debate que se estabeleceu na ciência e na filosofia políticas, principalmente a partir dos contratualistas (Thomas Hobbes, John Locke, Rousseau), através da qual o “estado de natureza” deve ser neutralizado. O Estado de natureza seria o reino da “multidão”, considerada desprovida de unidade necessária para conferir segurança jurídica. É neste sentido que se torna hegemônica uma certa forma de república, na modernidade: a república

da propriedade.

Esta desconstrução, no entanto, é necessária (e possível como nos demonstram as lutas constituintes latino-americanas), na medida em que todo o paradigma da produção capitalista se assenta nesta perspectiva que, hoje, se encontra em crise. Conforme Giuseppe Cocco (2009, p. 170), para a compreensão desta crise e desta dinâmica de mudanças em que o comum possibilita a perspectiva de uma *ecologia do comum*, que em nossa hipótese está no centro das discussões levantadas pelo novo constitucionalismo latino americano, tornam-se necessários alguns aprofundamentos no que diz respeito

à necessidade de articular a crise do paradigma da “produção” – ou, mais especificamente, do paradigma industrial da organização disciplinar da sociedade – com a reflexão filosófica e antropológica sobre o esgotamento da cisão ocidental entre cultura e natureza, à qual está atrelada a noção de produção como relação necessitada entre sujeito e objeto e, mais em geral, entre o criador e a criatura. (COCCO, 2009, p. 170)

No momento em que passamos a perceber a produção biopolítica, e em que percebemos a subsunção da sociedade ao capital (Marx, Negri), há uma profunda transformação nas tecnologias do trabalho e do capital, de modo que “a fábrica se difunde socialmente e, em retorno, ela tende a desaparecer”. Na medida em que o capital necessita cada vez mais ser externo à produção para expropriar o resultado do comum, ou seja, quando o capital não pode controlar o excesso do comum, passando a expropriá-lo para sua transformação em valor (no caso da linguagem, códigos, afetos, conhecimentos, etc.), a dialética clássica entre capital e trabalho se dissolve, assim como a dialética que funciona como paradigma “sujeito-objeto; homem-natureza”. Conforme Cocco (2009), Foucault coloca isso nos seguintes termos:

O que não vai demorar para morrer, o que já está morrendo em nós – é o homem *dialecticus* – o ser da partida, do retorno e do tempo, o animal perde a verdade e a reencontra iluminada, o estrangeiro a si que volta a ser familiar. Esse homem que foi o sujeito soberano e o objeto servo de todos os discursos sobre o homem pronunciados desde muito tempo e particularmente sobre o homem

alienado. (FOUCAULT, *apud*, COCCO, 2009, p. 170)

Neste caso específico, portanto, estamos a discutir efetivamente o esgotamento, no palco do império e da produção biopolítica da multidão, do dogma através do qual os humanos, diferenciados em suas culturas por linguagens, e costumes diversos, excluem-se do que existe independentemente deles, ou seja, a Natureza.

Muito embora frutíferas as pistas deixadas por Marx neste sentido, especialmente quando analisa a relação homem-natureza como uma relação metabólica, onde a natureza apareceria como “parte inorgânica do homem”, necessitamos avançar neste campo, para compreender efetivamente como essa dicotomia apresenta-se como paradigma moderno e como, por outro lado, se dá o seu esgotamento. E neste sentido, uma vez mais, a antropologia pode nos socorrer.

Dentro da perspectiva naturalista a identificação da distinção entre humanos e demais espécies é bastante primária, conforme afirma Giuseppe Cocco (2009, p. 171), recorrendo não só as diferenças físicas e biológicas (quem dependendo das espécies são muito poucas ou praticamente inexistentes), mas também a diferenças de cunho transcendente, espiritual, associando ao humano o dualismo *corpo e mente*: “os humanos são tais porque possuem uma fisicalidade *mais* uma interioridade, os não humanos porque possuem uma fisicalidade *menos* uma interioridade” (DESCOLA *apud*, COCCO, 2009, p. 172). Neste sentido, uma vez mais Cocco nos auxilia:

Aqui, nesse dualismo entre corpo (fisicalidade) e a alma (interioridade), constitui o paradoxo dos modernos assim como descreve Latour: “Usando ao mesmo tempo o trabalho de mediação e o trabalho de purificação, mas representando apenas o segundo, [os modernos] apostam ao mesmo tempo na transcendência e na imanência das duas instâncias da natureza e da sociedade”. O grito de vitória dos ocidentais é o seguinte: “nós somos diferentes dos outros” e o que faz nossa diferença seria a cultura, seja ela a alma ou a mente. O dualismo ocidental está, pois, na base da relação de dominação entre homem e natureza e de suas formas mais nítidas, a relação de produção sujeito-objeto. A primazia da alma se transforma no desprezo pelos corpos, a começar pelo corpo

dos que são vistos (produzidos!) como animais antropomórficos: os escravos, os estrangeiros... os judeus. A transcendência é ocidental e moderna e diz respeito à negação antropocêntrica de uma alma a todos os que são considerados não humanos. (COCCO, 2009, p. 172)

A dialética cultura *versus* natureza (sujeito-objeto) é um dos principais mecanismos, portanto, de produção da transcendência. Tal concepção pode ser identificada nas fundações do próprio cristianismo, na medida em que se estabelece uma transcendência do homem em direção a um lugar extramundano.

O homem é considerado, desde a “criação”, como externo e superior à natureza. Do ponto de vista da epistemologia moderna, é com René Descartes que se verifica o ápice da dicotomia moderna para o pensamento, quando se dá a separação fundamental, para o filósofo, entre o homem (*res cogitans*) e a natureza (*res extensa*), no século XVI. Em contraposição, o pensamento naturalista dos séculos XIX e XX, inverte tal lógica, jogando o homem como resultado de uma evolução do próprio animal, ou seja, pela universalização do animal o homem encontra sua descoberta como o ápice evolutivo, rumando para sua emancipação completa que, para Hegel, seria a espiritualidade do homem em sua “distinção da natureza”, podendo refletir sobre ele mesmo.

Giuseppe Cocco ainda acrescenta que a dicotomia natureza *versus* cultura se desdobra na grande cisão entre o Ocidente e todos os outros. “Nós, os ocidentais, diz Latour, mobilizamos também a natureza. Não como fazem as outras sociedades uma imagem ou uma representação simbólica da natureza, mas a natureza tal qual ela é, ou pelo menos tal qual os cientistas a conhecem”. Segundo Bruno Latour, neste sentido, na modernidade ocidental, de matriz eurocêntrica, a natureza é sempre a-humana, inumana, extra-humana e, neste sentido, tudo o que é considerado natural ou que é naturalizado poderá ser objeto na relação de dominação.

Nesta perspectiva o debate entre conquistadores sobre a humanidade dos índios torna-se uma ilustração interessante, principalmente na mudança perspectivista. Cocco (2009) apresenta uma passagem de Viveiro de Castro que reforça uma observação de Lévi-Strauss, em que ao mesmo tempo em que os conquistadores europeus, ao chegar na América, se perguntavam se os índios tinham alma, os índios se perguntavam que tipo de corpo seria aquele dos europeus. Para

os Europeus, a alma é o que designa o humano e, portanto, a pergunta se dirigia ao fato de tratá-los ou não como objeto de dominação.

Contudo, é justamente no aparecimento de outra epistemologia, na concepção de Boaventura Sousa Santos, uma Epistemologia do Sul Global, que podemos encontrar, nas culturas e nas práticas de diversos povos latino-americanos, uma alternativa. Conforme Cocco,

Para os ameríndios, as relações com a natureza aparecem como relações sociais, entre sujeitos. A descrição enográfica de Achuars da Amazônia peruana proposta por Descola indica uma relação com a natureza que ultrapassa a dialética sujeito-objeto: “dentro desse modo de identificação, os objetos naturais não constituem, pois, um sistema de signos que autorizam transposições categoriais (...), mas uma coleção de sujeitos com os quais os homens tecem no dia a dia relações sociais” (Descola, 2005: 178). Isto significa que “a natureza não é, absolutamente, “natural” isto é passiva, objetiva, neutra e muda”. Há, pois, uma história comum, “onde sociedade e ambiente evoluem em conjunto”. (COCCO, 2009, p. 65)

Na cosmovisão latino-americana, portanto, pode-se perceber uma fundação radicalmente materialista e imanentista, isto é, contrárias às concepções abstratas e transcendentais ocidentais que fundam a separação homem *versus* natureza, sujeito *versus* objeto. Há, portanto, conforme Giuseppe Cocco, citando Lévi-Strauss e Viveiro de Castros, uma profunda diferença entre “o materialismo ameríndio e a transcendência europeia, lembrando que, ao passo que os conquistadores se perguntavam se os índios teriam alma, os índios se perguntavam que tipo de corpo seria aquele, dos europeus”.

Neste sentido, com Salvador Schavelzon (2015), com Jean Tible (2013) e com Cocco (2009), podemos dizer a partir de uma perspectiva ontológica, que para os povos originários da América Latina, a natureza é interna e articula uma “imanência”. Portanto, passa a ser compreendida a relação entre estes sujeitos como uma relação produtiva.

Jean Tible (2013, p. 182), vai perceber este Marx um “naturalismo” pouco explorado. Segundo ele, a partir de Feuerbach e Espinosa, Marx desenvolve uma “ontologia da produção, como atividade infinita, natural, necessária, materialmente produtiva que se

desdobra numa ontologia da imanência”. Segundo Cocco (2009), estas observações podem ser feitas da seguinte forma:

a definição ontológica do conceito de produção suposta por Deleuze e Guattari e citada por Geraldo Silva (2007): “a essência humana da natureza e a essência natural do homem identificam-se na natureza como produção ou indústria, isto é, na vida genérica do homem”. Para além do dualismo naturalista, podemos afirmar que a “natureza não pode ser o nome do que está fora, pois não há fora, nem dentro”. Podemos pensar o conceito marxiano de atividade produtiva: “é no fato de elaborar um mundo objetivo que o homem começa a fazer realmente suas provas de ser genérico”, escreve ele nos *Manuscritos de 44*. Entre atividade produtiva natural e a produção humana há uma determinação recíproca, bem nos termos de uma natureza *naturans* que coincide com a natureza *naturada* de Spinoza. O “ser genérico” do qual falam Deleuze e Guattari corresponde a um homem que, para suas atividades de produção, não se liberta da natureza (como pretende Hegel), mas forma o saber de seu próprio ser como ser objetivo e natural. Esse ser genérico é o que Marx definia como o *General Intellect* do trabalho imaterial (Lazzaroto e Negri, 1999) e a sua cidade á aquela genérica, sugerida por Rem Koolhaas. (COCCO, 2009, p. 68)

É neste aspecto que, contemporaneamente, podemos religar a relação homem natureza sob a perspectiva do *comum*. Tanto o *comum natural* quanto o *comum artificial* apresentam-se ligados de forma a perceber, especialmente no processo constituinte latino-americano como do Equador e da Bolívia, a potência da multidão. No cenário global, conforme Negri e Hardt (2016), “todas as condições objetivas estão dadas”. Afirmam isso para dizer que o trabalho biopolítico excede os limites do comando capitalista, deixando assim aberta uma brecha entre a relação social e o capital, gerando com isso possibilidades de que o trabalho biopolítico reivindique sua autonomia. Há, com isso, uma constante criação do comum. Quanto mais o capital necessita da produção do comum, e investe sobre ela buscando novas maneiras de

expropriar e privatizar o comum, reduz a sua capacidade produtiva (exemplo das ideias, das linguagens, da ciência), e como consequência, reduz o valor par ao capital. Mas isso não ocorre espontaneamente. Há aqui um sujeito político neste trabalho biopolítico que deve ser articulado: a multidão.

A multidão, ao contrário do povo, não se reduz a uma vontade única, a uma unidade e, portanto, a construção de uma hierarquia, que, no caso do povo se estabelece através do conceito de soberania na passagem do “estado natural” para o “estado político, ou civil”. O povo deixa pra trás o “estado de natureza” através da vontade, enquanto a multidão, nunca abandona o estado natural, mantendo-se como uma multiplicidade de singularidades que, nas suas relações, compõem novos arranjos, modifica-se mutuamente, hibridiza-se, e, com isso, transformam o natural.

A natureza e o social se transformam mutuamente, como vimos anteriormente numa perspectiva ontológica. Assim, as interações sociais e culturais modificam constantemente a natureza e modificam-se a si mesmas. Conforme Negri e Hardt (2016), esta tese está profundamente vinculada à proposta filosófica de uma ontologia constituinte, ou seja, “de que o ser está sujeito a um processo de devir determinado por práticas e ações sociais” (2016, p. 195), conforme os autores:

Deus, ou o ser, ou a natureza, no vocabulário de Spinoza, não está separado da interação de modos do mundo nem é anterior a eles, mas é inteiramente constituído por eles. As investigações acerca da plasticidade e mutabilidade da natureza remetem ao comum – e na verdade a natureza é apenas um outro nome do comum. (NEGRI e HARDT, 2016, p. 195-196)

No entanto, neste aspecto, alertam ainda os autores que “é importante ter em mente a distinção entre os dois conceitos do comum anteriormente mencionados”. Diferentemente da conceição tradicional, onde o comum é somente tratado como *bem comum*, comum natural, e portando exterior às relações da sociedade, pode-se verificar através da concepção biopolítica, conforme tratamos anteriormente que o comum passa a atravessar “igualmente todas as esferas da vida, remetendo não só à terra, ao ar, aos elementos ou mesmo à vida vegetal e animal, mas também aos elementos constitutivos da sociedade humana” (NEGRI e HARDT, 2016, p. 196). Prosseguem ainda afirmando que se, “para pensadores como Locke e Rousseau, a formação da sociedade e o

progresso da história do mundo inevitavelmente destroem o comum, isolando-o como propriedade privada”, a partir de uma percepção biopolítica pode-se enfatizar não somente a preservação do comum, mas a luta pelas condições de sua produção. (NEGRI e HARDT, 2016, p. 195-196)

Neste ponto especificamente, Negri e Hardt pensam a possibilidade de uma ecologia do comum, ou seja, uma ecologia centrada “igualmente na natureza e na sociedade, nos seres humanos e no mundo não humano, numa dinâmica de interdependência cuidado e transformação mútua”. Assim, pode-se compreender a maneira pela qual o conceito de multidão não rompe com o estado natural, conforme a construção teórica do Estado e da Soberania, mas convoca, na verdade, “uma metamorfose do comum que opera simultaneamente na natureza, na cultura e na sociedade” (NEGRI E HARDT, 2016, p. 196).

É neste sentido que podemos identificar o *Sumak kawsay/Suma Qamaña* do constitucionalismo do Equador e da Bolívia com o comum de Antonio Negri e Michael Hardt, não como um princípio que poderia ser restrito aos povos indígenas dos Andes, mas, antes, como uma filosofia construída a partir de outra epistemologia e que é capaz de reorientar a visão ocidental de mundo a partir de uma cosmovisão ameríndia.

Embora existam muitas possibilidades de tradução dos termos *sumak kawsay/suma qamaña*, a forma como se apresentam nas constituições do Equador e da Bolívia, nos direcionam justamente para esta visão do comum a partir de uma produção biopolítica.

Conforme Salvador Schavelzon (2015, p. 183), os termos podem ser compreendido a partir da aproximação de sentidos de algo como “riqueza da vida”, “saber viver a vida”, “atitude”, “cheio de grande coração”. O *Suma qamanã*, do aimará estaria mais ligado à ideia de boa vida, qualidade de vida, bem estar, bem viver. Ainda conforme Schavelzon (2015), Xavier Albó teria sugerido que a tradução de *suma qamaña* estaria relacionado a “bom conviver” ou “conviver bem”, através do qual *qamaña* estaria vinculado a significados como “viver”, “morar”, “cuidar dos outros”, incluindo a relação com a *Madre Tierra (Pachamama)*. Nas palavras de Schavelzon (2015, p. 184), “a pesar de encontrar mayores connotaciones semánticas en la versión aymara que quechua, Albó reconoce que las distintas voces refieren a una cultura andina basicamente común”.

Conforme Aberto Acosta (2016), no livro intitulado *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*, a ideia de Bem viver seria uma proposta global. Conforme o autor, o conceito englobaria uma

proposta de harmonia com a natureza, reciprocidade, complementariedade e solidariedade entre indivíduos e comunidades, “com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, com seu regresso a valores de uso, o Bem Viver, enquanto ideia em construção, abre as portas para formular visões alternativas de mundos” (ACOSTA, 2016, p. 33). Neste sentido, Acosta propõe uma reflexão sobre a validade destas ideias em um contexto global. Para ele

O Bem Viver é uma filosofia de vida que abre as portas para a construção de um projeto emancipador. Um projeto que, ao haver somado histórias de lutas, de resistência e de propostas de mudança, ao nutrir-se de experiências locais, às que deverão somar-se contribuições provenientes de diversas latitudes, posiciona-se como ponto de partida para estabelecer democraticamente sociedades sustentáveis (ACOSTA, 2016, p. 40)

Esta filosofia de vida, no entanto, não é ancorada ou construída no campo das ideias. Ela é oriunda da própria relação dos povos andinos entre si e com a natureza, faz parte de sua cosmovisão e, portanto, conforme Schavelzon (2015), não pode ser pensada sem as possibilidades de implementação da plurinacionalidade. Conforme o autor, “o Viver bem/Bem viver pode ser visto como aspecto da plurinacionalidade e da autonomia, mas também estes são dimensões fractais do Viver bem/Bem viver”. Desse modo, para Schavelzon, a discussão dos processos políticos na Bolívia e no Equador, “enquanto o plurinacional leva o debate das formas institucionais e de organização estatal e territorial, o conceito de Viver Bem leva ao plano da economia e do desenvolvimento” (SCHAVELZON, 2015, p. 181)

Trata-se de um outro desenvolvimento, pensado para além da ideia de progresso, mas um desenvolvimento que se estabelece, na leitura de Negri e Hardt, numa perspectiva de produção biopolítica em que os resultados são as produções do comum. Deste modo, podemos perceber a relação inseparável entre produção do comum e os elementos de plurinacionalidade, interculturalidade e de bem viver constantes no constitucionalismo latino americano, apontando para uma outra forma de organização política, social, jurídica e econômica que não pode ser mais compreendida a partir das transcendências modernas, mas somente na imanência das relações sociais materiais.

Não podemos, contudo, nos afastar do fato de que estes processos constituintes são frágeis, apesar se seu grande avanço no sentido de

demonstrar as possibilidades de encontros de diferenças, de distintas singularidades, em encontros produtivos e constituintes. Há sempre, como dirá Negri, a possibilidade de termidores. Não se trata aqui de ingressarmos nesta seara das discussões posteriores aos processos constituintes e seus desdobramentos que, em muitos casos, tem demonstrado retrocessos. Dado o limite desta tese, o propósito foi o de demonstra que há uma interrelação profunda entre os movimentos constituintes latino americanos e a produção do comum que, conforme Negri e Hardt, demonstram um esgotamento da modernidade capitalista.

5.2.1 O comum na América Latina e os delineamentos e aberturas para um direito do comum a partir da ecologia política do comum

Já se abordou anteriormente a possibilidade de pensar o direito, os direitos humanos, o constitucionalismo, a partir da perspectiva do comum, tendo como base a experiência latino-americana. Neste sentido, cabe ainda problematizar esse ponto: a construção de uma *teoria do direito do comum*, que parece se abrir como possibilidade. Por óbvio, por se tratar de uma tese de doutoramento com um recorte mais amplo, que o objeto do direito, não seríamos capazes aqui de apresentar uma nova teoria. A proposta é feita no sentido de deixar caminhos a serem pensados, a partir do comum, na construção desta teoria ainda por ser explorada.

Partindo do pressuposto de que o campo do direito (e da teoria do direito), principalmente a partir dos aportes de Joaquin Herrera Flores, Boaventura, Antonio Negri, e outros ainda anteriores, como o próprio Marx, não pode ser somente concebido como norma, mas como produção de norma, e, mais que isso, como forma de organização e auto-organização social que produz normas, seria correto considerá-lo, desde suas relações indissociáveis com a política, economia e cultura, como resultado das lutas emancipatórias, e mais que isso, como organizador das próprias lutas? Neste sentido, deslocando-se o olhar da perspectiva do Estado (público) ou do mercado (privado), e considerando-se o campo do Pluralismo Jurídico, seria permitido pensar em um *outro* direito não transcendente, abstrato, ideal? E, se for possível pensar em *outro* direito, numa perspectiva de direito do comum, rompendo com a ideia transcendente de norma?

O direito, para as teorias do direito (desde as positivistas às hermenêuticas), também pode ser pensado não como norma, mas como campo de observação social, de compreensão das relações sociais, a partir da linguagem jurídica (só se compreende a ideia de propriedade,

por exemplo, pela linguagem do direito). Além disso, a linguagem do *direito* ou *dos direitos*, são frequentes nas reivindicações construções dos próprios movimentos sociais, para pensar o próprio movimento enquanto detentor de direito *ao movimento*. Nesta perspectiva, podemos pensar um *novo* direito como um campo de observação das *novas* relações sociais e criativas do século XXI? Se for positiva a resposta, pode-se utilizar da realidade do novo constitucionalismo latino-americano como um “laboratório”, a partir do qual seria permitido pensar este novo direito e, para além, permitiria uma outra teoria do direito capaz de possibilitar a observação e compreensão do próprio fenômeno?

Para permitir pensar essas questões, parece interessante apontar para o movimento teórico quem vem sendo construído mais ou menos nesse sentido. Boaventura Sousa Santos (2010, p. 58), por exemplo, aponta quatro dimensões que caracterizariam (em uma primeira análise), o contexto sócio-político-cultural do continente latino-americano: (a) *luchas ofensivas y luchas defensivas*, entendo que há uma coexistência de lutas defensivas e ofensivas, que podem ser traduzidas como resistência e alternativas concretas, que atravessam e ultrapassam a dimensão de um luta socialista, por exemplo; (b) *acumulación ampliada y acumulación primitiva*, refere-se ao fato de coexistirem, no continente latino-americano, tanto as formas primitivas de acumulação do capital, como as formas ampliadas, contemporâneas dessa acumulação, o que permitiria definir a singularidade das lutas latinas frente ao capitalismo contemporâneo; (c) *lo hegemónico y lo contrahegemónico*, compreendendo que há uma co-relação e um atravessamento entre os instrumentos hegemônicos e contra-hegemonicos, na América Latina; e (d) *el debate civilizatório*, referindo-se que não se trata mais de lutas por diferenças culturais, mas “diferenças culturais entre universos civilizatórios” distintos.

Nessa análise, SANTOS (2010) refere que o contexto latino-americano tem conseguido êxito no “uso contra-hegemônico de instrumentos políticos hegemônicos, tais como democracia representativa, o direito, os direitos humanos e o constitucionalismo”, referindo-se a alternativas criativas nesse contexto. O próprio autor esclarece o que se compreende como hegemônico:

Entiendo por instrumentos hegemónicos las instituciones desarrolladas en Europa a partir del siglo XVIII por la teoría política liberal con vista a garantizar la legitimidade y gobernabilidad del

Estado de Derecho moderno em las sociedades capitalista emergentes. Se trata de instrumentos hegemónicos porque fueron diseñados para garantizar la reproducción ampliada de las sociedades capitalistas de clases y porque son creíbles como garantes de la consecución del bien común, incluso por parte de las clases populares em sí afectadas negativamente por ellos. (SANTOS, 2010, p. 59)

O uso contra-hegemônico seria a utilização desses instrumentos, de outro modo, atravessando-os a ponto de criar, de construir alternativas que permitam criar outros instrumentos. Seria “*la apropiación creativa por parte de las clases populares para si de esos instrumentos a fin de hacer avanzar sus agentes políticas más allá del marco político-económico del Estado liberal y de la economía capitalista*” (SANTOS, 2010, p. 59).

No campo mais específico da teoria do direito, o jurista espanhol Joaquín Herrera Flores (2009) empreendeu um projeto de identificar de outro modo os direitos humanos, pertencendo a uma nova corrente do pensamento jurídico que busca renovar a teoria do direito a partir dos novos movimentos sociais (da década de 1990 até nossos dias). Herrera Flores, especialmente na obra *A (re) invenção dos direitos humanos*, aponta para as possibilidades de compreensão de um direito para além das construções “transcendentes, abstratas e ideais, que separam a existência dos direitos das condições de sua realização” (MENDES, 2011), mas como resultado criativo das relações materiais, concretas, dos sujeitos. Alexandre Mendes (2011) aponta em Herrera Flores a compreensão de direitos concebidos *ontologicamente no horizonte das lutas políticas e sociais*, da seguinte forma:

Para compreender os principais aspectos e efeitos do pensamento de Herrera Flores é preciso, em primeiro lugar, concentrar-nos em sua premissa fundamental: que os direitos humanos como produtos culturais são constituídos e só podem ser definidos ontologicamente no horizonte das lutas políticas e *sociais*, isto é, nos processos antagônicos desencadeados pela busca da dignidade humana. Por seu turno, a dignidade da pessoa humana não expressa um valor universal e abstrato, sempre rondado por concepções essencialistas ou ideais, mas o resultado de uma

trama de relações concretas, abertas e diferenciadas, postas em prática na luta pela construção de espaços sociais, econômicos, políticos e jurídicos nos quais a vida poder ser vivida dignamente.

A descrição do direito como processos e práticas de luta leva Herrera Flores a defini-lo não só como algo que existe *em ato*, mas principalmente como algo que se expressa através de uma *potência*. (MENDES, 2011, p. 22)

De acordo com Bruno Cava (2013, p. 49), “o “espaço das lutas” já contém, como produção de sujeitos, uma alternativa de organização social, uma forma de organizar as relações. Isto é também o poder constituinte: o conjunto de criatividade, prática e cooperação multitudinárias na fonte de qualquer eficácia social do direito”.

Nessa linha de construção de pensamento, Antônio Negri e Michael Hardt, escrevendo juntos ou separadamente, tem se preocupado com interconexão entre teoria política e direito, especialmente em obras como *O poder constituinte: ensaio sobre alternativas da modernidade* (2002), *Império* (2000), *Multidão* (2005), *Commonwealth* (2009), *O trabalho de Dionísio: para a crítica ao Estado pós-moderno* (2004), dentre outras obras. Estes autores parecem apontar para a construção de uma “teoria de um *comunismo* jurídico”, no pós-guerra fria, buscando uma superação das amarras modernas do político e do jurídico, e estabelecendo, no campo do direito, efetivamente a ideia de *comum*, em uma via para além do mercado e do Estado, portanto, para além das concepções privadas e públicas.

Tal perspectiva, além disso, vem de uma análise da desconstrução de alguns paradigmas do pensamento (epistemologias) que permitem esse “encerramento” do direito na lógica do público e privado, ou, em outras palavras, essa “barreira” para a construção do *novo*. Essa construção é lida, não de forma romantizada, ideal, mas a partir da imanência, presente *ontologicamente no horizonte das lutas*, conforme as palavras de Herrera Flores (2009)

Conforme Antônio Negri, em texto intitulado *O direito do comum: o que existe na fronteira entre o público e o privado* (2012)¹¹⁸, a construção do direito do comum passa por pensar o direito a partir da

¹¹⁸ Texto no sítio: <http://uninomade.net/tenda/o-direito-do-comum-o-que-existe-na-fronteira-entre-o-publico-e-o-privado/>, publicado pela Univesidade Nômade, tradução de Sérgio Rauber.

pluralidade, e das redes de relação de trabalhos que, autonomamente, estabelecem-se como formas de regulação e como potência, dentro e para além da ordem jurídica estabelecida, valorizando-se a pluralidade do campo social e a “insistência em um movimento político baseado na multiplicidade”.

Imaginar um direito do “comum” (...) deve, desse modo, – uma vez desestruturada a constituição proprietária – a partir da pluralidade, da rede de relações de trabalho com formas de regulação, o que compreende o desenvolvimento do potencial das relações de produção sociais – que são, na equidade e no interior do que é coproduzido, normas jurídicas não-estatais para regular a vida em comum. (NEGRI, 2012, s/p)

Partindo do pressuposto que cada teoria acompanha o movimento real da sociedade, buscando neste movimento seu método e forma de compreensão e justificação, poderíamos afirmar que, no atual momento de crise em que estamos inseridos, já teríamos as bases de construção desse novo. No âmbito do direito, a fragmentação do Estado e da soberania levam a construções de teorias do direito ligado à governança global.

Neste sentido, teríamos a possibilidade de, frente à crise gerada pela mudança da soberania e das formas de direito, hoje entendidas internacionalmente pela “governança global”, enfrentar o problema de um direito do comum, a partir de uma análise ontológica do comum. Neste sentido, o próprio Antonio Negri e outros autores tem demonstrado empenho em resgatar, no campo do direito, o jurista marxista Pashukanis, que havia proposto, na década de 20, uma teoria marxista do direito. Por óbvio que Negri não faz uma leitura linear, inclusive discordando de muitos pontos do pensador Russo.

A análise desses autores, no campo da política busca uma reconstrução do pensamento de matriz materialista, procurando fugir das abstrações, transcendências, e idealismo que pautaram a epistemologia moderna, de modo a buscar a construção de um outro direito que se construa de forma imanente. Para utilizar Michel Miaille (2005), trata-se da busca pela superação dos *entraves epistemológicos*. No direito, segundo Miaille, esses dois entraves seriam a superação de uma análise positivista, e que, portanto, está para além do próprio direito positivo como objeto, desvelando a falsa transparência do direito como norma e, por outro lado, a superação do idealismo jurídico, de forma a fugir de

uma construção baseada em valores *a priori*, de cunho universalista.

Ainda em Antonio Negri, em *O poder constituinte* (2002), vê-se uma forte preocupação em demonstra todo o “encarceramento” do poder constituinte, por natureza revolucionário, e, mais que isso, imanente, criativo, incontrolável, a partir do poder constituído, que busca limitar as suas atuações agora (desde fins do século XVIII), nas esferas do público e do privado. Justamente nessa dialética que se encontra, segundo o autor, a crise permanente do Estado moderno e do conceito de soberania, na medida em que esta repousa na alienação da potência de seus sujeitos constituintes em nome de um poder constituído (Estado). Negri critica, portanto, toda a tradição contratualista originária da ideia de direito, a partir dessa análise que tem por base a filosofia espinosiana. Cava (2011), faz algumas aproximações, utilizando o próprio Negri:

O direito do comum se constitui da esfera de potência e realização dos sujeitos em estado de luta e reinvenção, que engendram formas de vida e, nesse mesmo processo, resistem à expropriação de seu produzir e seu viver. Esse direito do comum, para Negri, “*é alguma coisa de profundamente institucional (...) um conjunto de relações que se auto-organizam*”. Auto-organização significa, nessa acepção, um processo aberto de constituição de socialidade, gerando instituições inacabadas, “sempre em formação”. O direito do comum desborda do direito estatal ou forma jurídica, excede-os, não admite redução à lógica soberana nem à métrica do mercado, e sobretudo não pode ser categorizado nem como público nem como privado. Consiste num excesso produtivo convertido em imaginação, e imaginação real, que se exprime como institucionalidade. As instituições do comum estão assentadas sobre formas de cooperação social autônomas em relação ao capital, isto é, *imediatamente* expressivas da potência constituinte. (CAVA, 2011, p. 24)

O desafio, portanto, passa a ser, justamente, encontrar na dinâmica de lutas sociais e políticas a sincronicidade entre o poder constituinte e poder constituído, e desse modo, um novo direito (direito do comum) através do qual o poder constituído só se torna legítimo e democrático quando permanece aberto e passa a expressar o exercício

contínuo do poder constituinte. Em outras palavras, “como expansão revolucionária da capacidade humana de construir a história, como ato fundamental de inovação e, portanto, como procedimento absoluto” (NEGRI, 2002, p.40).

Conforme a leitura que faz Alexandre Mendes (2011, p. 24), para Herrera Flores, “os direitos humanos devem funcionar como processos culturais de emancipação e isto só pode acontecer, exatamente, quando os direitos são pensados a partir do conceito de abertura”. Esse conceito de abertura, para Herrera Flores, é compreendido a partir de aberturas epistemológicas, interculturais e políticas, de modo a permitir a compreensão e a construção imanente dos direitos. Segundo o autor,

Primeiro uma *abertura epistemológica*: todas e todos ao compartilhar as características básicas de todo o “animal cultural”, isto é, a capacidade de reagir “culturalmente”, perante o entorno de relações em que se vive, terão a possibilidade de atuar, a partir de suas próprias produções culturais, em favor de processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano mais igualitários e justos.

Segundo uma *abertura cultural*: não há uma só via cultural para alcançar tais objetivos. Em nosso mundo coexistem muitas formas de luta pela dignidade. Se existe algum universal é este: todas e todos lutamos por uma vida mais digna de ser vivida. Só temos de estar atentos a elas e construir as pontes necessárias para que todos possam “fazer valer” suas propostas.

E, terceiro, uma *abertura política*: tudo isso não virá por si só, nem derivará do cumprimento de regras procedimentais ideais ou transcendentais a práxis política do ser humano. É preciso então criar as condições institucionais que aprofundem e radicalizem o conceito da democracia, complementando os necessários procedimentos de democracia formal, com sistemas de garantias sociais, econômicas e culturais nos quais a voz e o voto sejam efetivados por meio da maior quantidade possível de participação e decisão populares. (HERRERA FLORES, 2005, p. 62-63)

Não estaríamos, assim, efetivamente diante da construção de uma

teoria do direito do comum? E, mais, uma teoria constituída a partir da imanência das relações ocorridas no centro dos modos de produção?

Pensamos que é justamente a partir dessas construções teóricas referidas, e que tem desde Pashukanis como fio condutor no campo do direito a busca pela superação da modernidade capitalista, que se torna ser possível pensar no novo constitucionalismo latino americano como uma forma de construir uma teoria de um direito do comum. Aliás, ainda que de modo panorâmico, alguns autores latino-americanos já tem pensado justamente por esse caminho. Trata-se do Cientista Político portoriquenho Carlos Rivera Lugo, que refere

El surgimiento del nuevo Estado plurinacional, multicultural y plurisocietal de Bolivia es un ejemplo ilustrativo de que estamos ante un punto de bifurcación como hecho de fuerza, una coyuntura histórica en la que se miden las posibilidades de las dos metatendencias o matrices de organización que hasta hoy han prevalecido en la humanidad. Bolivia se constituye en un proyecto de construcción común, desde lo común y con un sentido de lo común.

Lo común son bienes y construcciones comunes. Son nuestras luchas, pero también nuestras creaciones sociales; es nuestro lenguaje y los espacios de acción comunicativa que compartimos; son nuestros saberes y nuestras riquezas naturales; es la democracia absoluta y la autodeterminación local como gobierno de todos, por todos y para todos.

Lo común es nuestro modo históricamente determinado de estar juntos y cooperar los unos con los otros en torno a fines compartidos. Lo común se realiza en la cabal socialización de su gestión y producto. Lo común se encarna en todos y todas; lo común es de todos y todas. (LUGO, 2014, p. 116)

É neste aspecto que, contemporaneamente, podemos religar a relação homem natureza sob a perspectiva do comum. Tanto o comum natural quanto o comum artificial apresentam-se ligados de forma a perceber, especialmente no processo constituinte latino-americano do Equador e da Bolívia, a potência da multidão, da interculturalidade, do bem viver na produção de “mais comum”. Conforme Negri e Hardt

(2016), “todas as condições objetivas estão dadas”. O trabalho biopolítico excede os limites do comando capitalista, deixando assim aberta uma brecha entre a relação social e o capital, gerando com isso possibilidades de que o trabalho biopolítico reivindique sua autonomia. Há, com isso, uma constante criação, produção, (re)invenção do comum e, como se pode perceber pelos desdobramentos que culminaram nas constituições do Equador e da Bolívia, essa produção do comum parece se apresentar, de fato, toda potencialidade de uma ecologia política do comum, aberta, imprevisível, como forma de ruptura com a imobilidade representada pela modernidade capitalista e sobretudo com a cisão entre homem-cultura-natureza, abrindo-se as portas para pensar a construção de uma teoria do direito do comum.

Estamos diante de *Pachakuti* e de *Kairós* que nos permite (re) inventar o comum como um novo modo de produção e reprodução da vida em todas suas dimensões afirmando, assim, outras formas de produção material e espiritual, nos campos social, político, econômico e jurídico, num mundo em que, de fato, caibam vários mundos, num mundo comum.

6 CONCLUSÃO

Vivemos num período histórico de transição, de mudanças, de avanços e retrocessos, que podemos designar como um tempo de *Kairós* dos gregos, ou de *Pachakuti*, na mitologia Inca. Neste cenário nebuloso e incerto, verificar as possibilidades materiais, efetivas, concretas de (re) inventar o comum no novo constitucionalismo latino-americano foi o elemento impulsionador da presente tese e o fio condutor de toda a pesquisa realizada. No entanto, ao tratar do tema do comum, principalmente com uma perspectiva transversal da ecologia política, foram-se apresentando ao longo do percurso de pesquisa inúmeros obstáculos a serem superados, tanto no que se refere à forma de compreender o comum para além das análises realizadas tradicionalmente no campo acadêmico, no sentido dos bens comuns, de patrimônio comum, etc, quanto nas investigações da complexa tessitura do chamado novo constitucionalismo latino-americano. Em cada parte deste percurso, foram sendo encontrados labirintos teóricos a serem vencidos, enigmas a serem decifrados, alguns deles ainda insolucionáveis.

Por óbvio, pela limitação do trabalho científico, talvez nem todos os desafios tenham sido superados da forma mais adequada, permanecendo ainda diversos pontos a serem costurados a partir da pesquisa desenvolvida, abrindo caminho para novas pesquisas, novos aprofundamentos, e novas perspectivas. Muitos elementos ainda estão em plena dinâmica, em plena construção, no campo de batalhas das lutas emancipatórias e libertadoras do período histórico em que vivemos.

Durante o processo de produção desta tese (de sua proposição em 2013 e seu término em 2017), muitas modificações foram realizadas em decorrência do embate de forças da globalização (globalização e alterglobalização) e, como consequência, ocorreram modificações nas dinâmicas do próprio novo constitucionalismo latino-americano que, para muitos, vê suas conquistas ameaçadas, apesar do pouco tempo de sua existência, por ocasião de uma espécie de “ressaca conservadora” na tentativa de reestabelecer as hierarquias que foram postas em discussão nestes processos. O mundo tem assistido o crescimento de partidos de ultra-direita, com discursos de reestabelecimento da ordem, rejeição aos estrangeiros, e um desmonte intensivo de direitos e garantias sociais e ambientais que já se entendia consolidadas.

Apesar deste terreno inóspito em que nos aventuramos, julgamos ter encontrado alguns caminhos (talvez não os únicos) para responder ao problema proposto no sentido de se identificar, nos processos

constituintes do novo constitucionalismo latino-americano do Equador e da Bolívia, uma forma de (re) invenção do comum, através da interculturalidade, do Estado Plurinacional, dos princípios do *Sumak Kawsay/Suma Qamaña*, capaz de apresentar uma modificação profunda das instituições da modernidade capitalista, e de apontar para novas formas de organização social, política e jurídica, que efetivamente possam religar a relação homem/natureza, e com isso fazer emergir uma nova ecologia política ancorada no comum, demandante de um direito à ela correspondente.

Neste sentido, o problema transformou-se na hipótese de uma resposta positiva, ainda que de forma inicialmente intuitiva no sentido de que, de fato, havia uma articulação entre o comum, e a teoria do comum de Antonio Negri e Michael Hardt, com os desdobramentos dos processos constituintes do novo constitucionalismo andino, especialmente do Equador e da Bolívia.

Para a comprovação da hipótese, na verdade da tese, optou-se por iniciar o percurso a partir da compreensão sobre o que tratamos como comum. Foi assim que, na primeira parte, que compreenderam os Capítulos 2 e 3, se procurou identificar o comum a partir de perspectivas históricas, filosóficas e políticas sobre a utilização do termo, até sua emergência como um *novo* conceito contra-hegemônico na sociedade contemporânea. Ainda, nesta parte, tentou-se compreender como a modernidade/colonialidade se constituiu como uma espécie de barreira de contenção do comum, impedindo sua emergência.

Este caminho foi tortuoso e longo, como demonstra o número de páginas despendidas para tratá-lo. No objetivo de limpar o terreno e compreender o comum como um potencial novo modo de produção já presente na sociedade capitalista global, empreendemos na compreensão de sua historicidade a partir da perspectiva de Michel Foucault, no sentido não de buscar uma essência, uma origem, do termo comum, mas sim suas emergências, dobras, ressignificações, intromissões em nosso tempo, que surgem a partir de um embate de força. Neste aspecto, utilizamos as ferramentas da arqueologia e da genealogia, a partir das análises realizadas sobre o comum por Pierre Dardot e Christian Laval.

Com isso foi permitido observar um processo de enclausuramento do comum nas instâncias políticas, jurídicas e econômicas, até seu esvaziamento numa perspectiva filosófica em que o comum passou a ser tratado como o banal. De todo modo, dialeticamente, procuramos demonstrar que este comum assume outras feições, principalmente na sociedade global, passando a se estabelecer tanto como um princípio de lutas antagônicas ao capital (Dardot e Laval), quanto como fruto da

própria modificação do capital, na medida em que as mudanças tecnológicas permitiram entender o comum como resultado da produção social. Neste aspecto, especificamente, o comum passa a ser compreendido como o resultado das interações, redes, que permitem as trocas, afetos, códigos, ideias, percepções de mundo, e que se afirmam como produção da sociedade.

Neste sentido, buscou-se novamente retomar um histórico de formas de expropriação do comum, a partir do que chamamos de luta contra o comum, a partir dos *enclosures*. Neste processo nada pacífico, e que se estabelece entre revoltas e revoluções ao longo da modernidade, o comum passa a ser demonstrado como antagonismo ao capital, e emerge sobretudo das lutas de resistência à expropriação e apropriação em inúmeros movimentos multitudinários. É assim, que podemos localizar, após este caminho, a construção da teoria do comum de Antonio Negri e Michale Hardt, que se estabeleceu como marco teórico na presente tese.

Para estes autores, o comum passa a ser compreendido no espaço das lutas biopolíticas, num momento em que, na globalização neoliberal, toda a sociedade é submetida ao capital. Trata-se da subsunção real da sociedade ao capital, que busca se reproduzir, agora, expropriando o resultado da produção das interações sociais, para além da antiga relação capital-trabalho. Amplia-se assim o campo de exploração, bem como o campo de resistência, possibilitando o surgimento do conceito de multidão como um conceito de classe, nos moldes marxistas, porém agora em uma outra realidade.

Ao percorrer o capítulo 2, pode-se compreender o comum como um conceito contra-hegemônico e antagônico ao capital que se afirma sempre como possibilidades de inovação através da multidão, das interações criativas, dos conflitos, dos afetos com o mundo e, portanto, dentro de uma ontologia política que se afasta dos campos das teorias idealistas. Este comum ao ser apropriado pelo capital gera uma crise interna no capitalismo, na medida em que o comum só realmente produtivo se não controlado e, cada vez que é expropriado, perde seu valor.

No capítulo 3 fomos mais longe. Tentamos identificar o que chamamos de enclausuramento do comum, como fundamento de toda a modernidade/colonialidade, através das instituições de Estado, soberania, povo, território, e do estabelecimento de uma República da Propriedade (Negri e Hardt). Além disso, entendeu-se como parte dos *enclosures* do comum na modernidade, todo aparato epistemológico surgido no sentido de transcedentalizar as forças sociais imanentes e

produtoras do comum. Desse modo, tanto as instituições que dão características à modernidade/colonialidade, quanto os seus fundamentos teóricos, construíram uma barreira de contenção das possibilidades do comum transformar-se em outro modo de organização social, política, jurídica e econômica. Foi neste sentido em que se pode perceber a modernidade como o conceito de uma crise insolucionável.

A crise estabelecida entre duas modernidades, uma hegemônica, constituída como causa/consequência do modo de produção capitalista, que cria uma subjetividade própria, baseada em estruturas transcendentais de unificação, exclusão do outro, exploração e expropriação, constituída sobre aparatos político-jurídicos que lhe dão legitimidade e suporte. A outra, uma modernidade que busca na imanência das relações, no conflito, no embate de ideias, a emancipação, liberdade e diversidade de ideias, na produção de uma outra subjetividade. Esta luta, resolvida temporariamente com as mediações do Estado, da Soberania, e do direito moderno, permaneceu latente, pulsante, como demonstraram as diversas situações em que se estabeleceu o conflito entre modernidade e antimodernidade. Esta última, no entanto, sempre recaindo nas armadilhas construídas pela própria modernidade, através das figuras do Estado e da soberania modernas. É nesta perspectiva que o comum sempre acabava reduzido à uma espécie de unidade originária que fortalecia a redução ao uno, e a própria estrutura moderna.

Esse conflito, sempre presente, resultou nas análises realizadas entre poder constituído e poder constituinte, permitindo uma nova leitura do poder constituinte através de Antonio Negri, na qual ele se apresenta como sujeito revolucionário por excelência, e portador das possibilidades de construção do novo. Esta forma de pensar a modernidade e o comum permitiu as possibilidades de investigarmos, na segunda parte, a forma como se estabelecem estes conflitos a partir da América Latina e como neste continente, poderia ser possível verificar as formas de superação desta dialética.

Desse modo, na segunda parte composta pelos capítulos 4 e 5, ingressamos nestas discussões a partir do âmbito das lutas latino-americanas, para entender como, através de um conceito de altermodernidade, o comum poderia ser (re)inventado nos processos inovadores e revolucionários que se apresentaram com novo constitucionalismo latino-americano.

Nesta segunda parte, percorremos o caminho no sentido de articulação entre a teoria do comum e as práticas constituintes do constitucionalismo latino-americano. Esta articulação se deu na forma

de compreender a multidão (produtora do comum), no cenário da interculturalidade presente nos processos constituintes. Neste sentido, lemos a interculturalidade como forma de superação do multiculturalismo de moldes liberais contemporâneos. A interação entre culturas diversas nos países latino-americanos, tanto nas formações indígenas quanto camponesas e urbanas, permitiram pensar as possibilidades práticas de interações, hibridizações, conflitos, a partir de uma leitura da imanência destes processos. O resultado criativo destas interações foi a organização de um Estado plurinacional, que assume a existência e a participação horizontal de diversas “nacionalidades” que o compõe, permitindo espaços para aberturas nos próprios textos constitucionais.

Com o auxílio da antropologia contemporânea, foi possível trilharmos estes caminhos da interculturalidade e da plurinacionalidade, no sentido de identificar aqueles elementos que, na teoria do comum, de Negri e Hardt aparecem, de fato, como produtores do comum e, portanto, de uma outra perspectiva de organização social diferente dos padrões da modernidade eurocêntrica. Há uma rejeição a um Estado unificador das diferenças, ou mediador das diferenças, e em seu lugar, se pensa no plurinacional como resultado das trocas, interações, afetações culturais. É nesta dialógica intercultural do Estado nacional, que o comum emerge como espaço das realizações a partir das múltiplas subjetividades nele envolvidas. Assim, temos nesta caracterização tanto a visualização concreta da multidão, quanto a visualização concreta de sua interação produtiva do comum.

Ainda, nesta mesma perspectiva, foi possível perceber a luta deste processo constituinte em permanecer aberto, conflituoso, a permitir a sua dinâmica a partir das interpretações futuras de seus conceitos. Conforme abordamos a partir de Salvador Schavelzon, a existência da “constitucionalização de silêncios” permitiu a abertura para que as diversas comunidades e sujeitos envolvidos, não fossem cooptados por uma única visão de Estado e sociedade, permitindo a abertura para resultados ainda desconhecidos mas, certamente, abertos. Este é um outro ponto fundamental do comum, na medida em que este só tem sentido numa prática multitudinária sempre aberta ao novo, às invenções, as interações. Aqui está a riqueza do comum enquanto abertura do e no tempo.

Nestes aspectos, posituação da cultura enquanto dispositivo político-jurídico inserido nas próprias constituições permitiu voz à multidão de subjetividades distintas sem prevalências hierárquias e, com isso, o reconhecimento das cosmovisões indígenas em patamar de

igualdade com a cosmovisão ocidental, num diálogo que resultou, dentro das próprias constituições do Equador e da Bolívia, um rompimento com os padrões modernos de desenvolvimento e bem-estar, e a construção do *sumak kawsay/suma qamaña*, e de direitos da natureza (*pachamama*), num sentido de se conceber uma socialidade baseada na cooperação, coabitação, harmonia com as dinâmicas do ambiente.

Principalmente a partir da incorporação da natureza enquanto sujeito de direito e do bem viver enquanto modelo econômico e social, no capítulo 5, podemos desenvolver de forma mais aprofundada, também com o auxílio da sociologia e da antropologia, o modo como as constituições da Bolívia e do Equador permitem pensar em uma ontologia política através da interação entre homem-sociedade-natureza. Esta ontologia permitiria, então, desenvolver o que denominamos de ecologia política do comum, como uma ecologia política inovadora que busca romper com as dicotomias fundantes do pensamento moderno entre homem/natureza, sujeito/objeto, e as suas consequências nas demais formas de exclusões modernas. Aqui também o comum apresenta-se com toda sua intensidade. Conforme o conceito de Negri e Hardt, o comum é tanto o comum natural como o comum produzido pela sociedade e esta sociedade não produz desvinculada das dinâmicas naturais. Há uma espécie de relação metabólica, como diria Marx, em que homem e natureza se produzem e se modificam mutuamente.

Esta nova ecologia política do comum seria pensada a partir de uma epistemologia própria dos Andes, da comunidade *ayllu*, e de suas relações comunitárias, incluindo no contexto da comunidade não só a diversidade societal, mas interagindo com ela, a diversidade do ambiente, das formas vivas com as quais interagem as sociedades humanas. O grande avanço em termos jurídicos é a incorporação desta nova ecologia nas constituições materiais, dando os contornos de um novo direito produzido pelas dinâmicas de hibridização, mistura, mescla de saberes e de percepções de mundo que apontam para um porvir não capitalista, mas comum, e apontando respostas possíveis para a solução das crises ecológicas e socioeconômicas que vivemos.

É neste sentido que entendemos que se compriu com o objetivo de demonstrar o que chamamos de (re)invenção do comum no novo constitucionalismo latino-americano, através de lutas de resistência e de construção do novo, a partir de uma ecologia política e das mudanças no próprio direito. Contudo, esta tese não é, nem nunca pretendeu ser, uma pesquisa exclusiva nestas discussões, assim como não esgota as infinitas possibilidades de pensar estes temas. A intenção é de contribuir, com as possibilidades de “ajustar as lentes” para observar outras formas

possíveis de se compreender a ecologia política, o direito, e as lutas por emancipação e liberdade no mundo em que vivemos.

Apesar dos esforços, conforme já referimos anteriormente, muitas modificações ainda estão por vir. A tensão entre forças de ordem, exclusões e forças de libertação acirram-se neste momento de transições em que vivemos e, também como já mencionamos, parece que estamos diante de uma contrarrevolução conservadora que tem por objetivo reorganizar as estruturas de dominação do capital em escala global. Neste cenário, as lutas que levaram a efeito os riquíssimos processos constituintes da América Latina, parecem estar, novamente, em processo de retração, desmobilização e de resistências pontuais.

Porém, como nos demonstra esta trajetória das lutas, tanto antimodernas, quanto, sobretudo, as altermodernas no espaço do capital pós-moderno ou da globalização, a multidão pode ser mobilizada organizada enquanto sujeito da história e, com isso, pode-se vislumbrar ainda um renovar de esperanças nas lutas pelo comum. Os processos constituintes do Equador e da Bolívia já deram provas da força existente na organização da multidão na produção do comum. Estamos num terreno novo, um espaço aberto de possibilidade e, apesar dos avanços e retrocessos, nos é permitido pensar em novas possibilidades de (re) inventar o comum como um novo modo de produção e reprodução da vida em todas suas dimensões afirmando, assim, outras formas de produção material e espiritual, nos campos social, político, econômico e jurídico, num mundo em que, de fato, caibam vários mundos, num mundo comum.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto; GUDYNAS, Eduardo. El buen viver mas allá del desarrollo. In. **Quehacer**, Lima: Desco, 2011.

_____. La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. In **Utopía y Praxis Latinoamericana**. Ano 16. nº 53. Abr.-Jun., 2011. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2011. pp. 71-83

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004

ALTAMIRA, Cesar. **Os marxismos do novo século**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

AMAYA, Lúcia Patrícia Castillo; CARDUCCI, Michele. Nuevo Constitucionalismo de la Biodiversidad vs. Neoconstitucionalismo del Riesgo. In. **Revista Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos**. v. 37, n. 73. Ago. 2016. Florianópolis: PPGD-UFSC, 2016, p. 255-284.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

_____. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BECKA, Michelle. **Interculturalidade no pensamento de Raúl Fornet-Betancourt**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

BELLO, Enzo. **A cidadania no constitucionalismo Latino-americano**. Caxias do Sul: Educs, 2012

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASCH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: UNESP, 1997

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de**

política. 11 ed. Brasília: Ed. UnB. 1998.

BOLZAN DE MORAES, José Luis; STRECK, Lênio Luiz. **Ciência Política e Teoria Geral do Estado.** 3 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

CAFFENTZIS, George; FEDERICI, Silvia. Comunes contra y más allá del capitalismo. In **El Apantle: Revista de Estudios Comunitários.** n.1. Outubro – 2015, Puebla, México. P. 51-72

CAMACHO VEGA, Oscar. Ao Sur del Estado. In. LINERA, Alberto Garcia; et. al. **O Estado: campo de lucha.** La Paz, Bolívia: Muela del Diablo, 2010, pp. 129-165

_____. **Errancias: aperturas para el viver bien.** La Paz: Muela del Diablo, 2011

CÁRCOVA, Carlos María. Estado social de direito e radicalidade democrática. In. GENRO, Tarso; COCCO, Giuseppe; CÁRCOVA, Carlos Maria; GUIMARÃES, Juarez, **O mundo real: socialismo na era pós-neoliberal.** Porto Alegre: L&PM, 2008, pp. 93-106

CASTILLA, Jordi Massó. *Duas visões da política: a multidão perante a filosofia do comum.* **Revista de filosofia Princípios,** Natal – RN, v.19, n. 32, p. 253-272, julho/dezembro 2012.

CAVA, Bruno. **Produzir os direitos, gerar o comunismo: teoria do sujeito Badiou e Negri.** Dissertação (Programa de Pós-graduação em direito – Mestrado e Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito, 2012.

CAVA, Bruno. Pashukanis e Negri: *do antidireito ao direito do comum.* **Revista Direito e Praxis,** vol. 4, n. 06, p. 2-30, 2013.

COCCO, Giuseppe. Democracia e socialismo na era da subsunção real: a construção do comum. In GENRO, Tarso; COCCO, Giuseppe; CÁRCOVA, Carlos Maria; GUIMARÃES, Juarez, **O mundo real: socialismo na era pós-neoliberal.** Porto Alegre: L&PM, 2008. pp. 55-92

_____. **MundoBráz: o devir-mundo do Brasil e o Devir-Brasil do mundo.** Rio de Janeiro: Record, 2009.

_____. **KorpoBraz:** *por uma política dos corpos*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Marxismo e política:** *dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 1994.

CURCIO, Anna (org). **Comune, comunità, comunismo:** *teorie e pratiche dentro e oltre la crisi*. Verona: ombre corte, 2001

DALMAU, Rubén Marínes. Asembleas constituyentes e nuevo constitucionalismo en América Latina. **Tempo Exterior**, nº 17, p. 5-15, jul/dic. 2008

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Común.** *Ensayo sobre la revolución em el siglo XXI*. Trad. Afonso Díez. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. **Mil platôs:** *capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo, Ed 34, 2008. V. 2

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DI MASI, Maurizio. Diritto e beni comuni: *sugestione da due libre recenti*. In **The Cardozo Eletronic Law Bulletin**. V. 20. N.2, 2014, p. 02-22.

ESPINOSA, Bruch. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009

FLORES, Joaquin Herrera. **A (re) invenção dos direitos humanos**. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberger, Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Boiteux, 2009.

FLORES, Joaquin Herrera. *Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstrato*. Madrid: Catarata, 2005

FONSECA, Paulo Henriques da. Novo constitucionalismo latino-americano, a propriedade e colonialidade: *entre rupturas e permanências*. In. **Revista de estudos Constitucionais, Hermenêutica**

e **Teoria do Direito (RECHTD)**. v. 7, n. 3. Set./dez. 2015. São Leopoldo: Unissinos, 2015, p. 308-322

FOSTER, John Bellamy. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza**. Tradução de Maria Teresa Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 20. ed. org. e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Manoel Barros da Mota (org.). Tradução de Elisa Monteiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992

GENRO, Tarso; COCCO, Giuseppe; CÁRCOVA, Carlos Maria; GUIMARÃES, Juarez, **O mundo real: socialismo na era pós-neoliberal**. Porto Alegre: L&PM, 2008

GLOBALIZAÇÃO. Milton Santos: **O mundo global visto do lado de cá**. Produzido por Silvio Tlender. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-UUB5DW_mnM>. Acesso em: 10 maio 2013.

GUDYNAS, Eduardo. **Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible**. 5 ed. rev. Montevideo: Coscoroba/CLAES, 2004.

_____. **El mandato ecológico – derechos de la Naturaleza y políticas ambientales em la nueva Constitución**. Quito, Abya Yala, 2009.

_____. La ecología política del giro biocéntrico en la nueva

Constitución de Ecuador. In **Revista de Estudios Sociales**. n. 32, abr. 2009. Bogotá, 2009, pp. 34-47.

_____. Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. In. **América Latina en Movimiento**. n. 462. Fev. 2011. Quito: ALAI, 2011, pp. 1-20

HABERMAS, Jürgen. **O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização**. Revista Novos Estudos, nº 47. São Paulo, 1997.

HARDIN, Garret. **Extension of the tragedy of the commons**. In. Science, New Series, Vol. 280, n. 5364. 1998

_____. **Living within limits: economics, and populations taboos**. New York: Oxford Press, 1993.

_____. **Living on a Lifeboat: a reprint from BioScience**. In. The Social Contract, 1974.

HARDT, Michael. Il comune nel comunismo. (trad. italiano Giuliano Santoro) In: CURCIO, Anna (org.); et. alli. **Comune, comunità, comunismo: Teorie e pratiche dentro de oltre la crisi**. Verona, Itália: Corte Ombre/UniNomade, 2011. P. 46-60

HARVEY David. *O novo imperialismo*. São Paulo , Ed. Loyola, 2004, 201p

HARVEY, David. *A produção capitalista do Espaço*. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2006.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

HOBBS, Thomas. **De cive**. Trad. de Renato Janine ribeiro, *Do Cidadão*: São Paulo, Martins Fontes, 1998.

_____. **Leviatã**. Trad. de Maria Beatriz Nizza da Silva e João Paulo Monteiro, São Paulo: Martins Fontes, 2003

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru, SP: Edusc, 2004.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2006

LINERA, A. Garcia; et. al. **El Estado: campo de lucha**. La Paz: Muela del Diablo, 2010.

LLAMAZARES, Ana María. La dimensión espiritual de la crisis de paradigmas. In. **Kaleidoscopio**, v. 8, N. 16. Jul/Dez 2011, p. 5-20, Universidad Nacional Experimental de Guayana, 2011. Disponível em <http://kaleidoscopio.uneg.edu.ve/numeros/k16/k16_art01.pdf>, acessado em 12.12.2016

LÖWY, Michael. **O que é ecossocialismo?** 2 ed. São Paulo: Cortez, 2014

LÖWY, Michael (org). **O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais**. 3 ed. ampl. Tradução Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. São Paulo: Perseu Abramo, 2012

LUGO, Carlos Rivera. **Ni una vida a mas para el derecho: relexiones sobre la crisis actual de la forma jurídica**. San Luís Potosi: Universidad autónoma de San Luís Potosi, 2014.

_____. La constitución de lo comum. In. **VIII Coloquio “Ni nuna vida más para la toga”: hacia el mundo de lo común**. Porto Rico: Facultad de Derecho Eugenio María de Hostos Mayagüez, 2010.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo**. Trad. Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (orgs.) **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana – Instituto Pensar, Universidade Central – IES-CO, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.

MARX, Karl. **Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. Trad. José Paulo Netto e Maria Antônia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015

_____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Tradução de Mario Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011

_____. **O Capital: crítica da economia política**. 32. ed. Tradutor. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Civilização Brasileira, 2014. v. 1.

_____. **O Capital: crítica da economia política**. Vol. II. 28 ed. Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Civilização Brasileira, 2014. v.2.

MARX, Karl; Engels, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MATIAS, Iraldo Alberto Alves e MATIAS, Rui Carlos Alves. **Princípios para uma crítica à ecologia política: a dimensão ambiental da crise**. Anais do XI Encontro Anual da ABET, 2009.<<http://xa.yimg.com/kq/groups/17805016/731743417/name/Ecologia%2Bpolitica%2Be%2Bcrise%2Bambiental.pdf>> acessado em 04.09.2013.

MENDES, Alexandre Fabiano. **Joaquin Herrera Flores e a dignidade da luta**. Lugar Comum – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Laboratório Território e Comunicação – LABTeC/ESS/UFRJ – Vol 1, n. 1, – Rio de Janeiro: UFRJ, n. 33-34 jan.-ago. 2011, p. 19-36

_____. **Para além da “tragédia do comum”**. *Conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo*. Tese (Programa de Pós-graduação em direito – Mestrado e Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012a.

_____. **A atualidade do comunismo: A produção do comum no pensamento político de Toni Negri**. Revista Direito e Praxis, vol. 4, n. 01, 2012b.

_____. Direitos Humanos e interculturalidade constituinte: reflexões a

partir da experiência boliviana. In BELLO, Enzo (org.). **Ensaio críticos sobre direitos humanos e constitucionalismo**. Caxias do Sul: Educ, 2012, p. 151-159

MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao direito**. 3. ed. Lisboa: Estampa, 2005.

MIGNOLO, Walter. **LA ideia de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2007.

NANCY, Jean-Luc. La comunidade inoperante. Trad. Jan Manuel Garrido Wainer. Santiago de Chile: Escuela de Filosofia Universidad ARCIS, 2000.

NASCIMENTO, Mariangela Moreira. A nova ordem global e a emersão de novos sujeitos (reflexões a partir do pensamento de A. Negri e M. Hardt). **Revista Profanações**. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/543>. Acesso em: 05 jun. 2014.

NEGRI, Antonio. **Cinco lições sobre Imperio**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Maggiore Istituzioni del comune: Potenze costituenti in America Latina. In **Posse: Política, filosofia, Multitudini. Istituzioni del Comune**. Roma: Manifestolibri, Junho/2008

NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. **Glob(AL): biopoder e luta em uma América latina globalizada**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. **O trabalho de Dioniso: para a crítica ao Estado pós-moderno**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2004.

NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. **Império**. 10 ed. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2012.

NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. **Multidão: guerra e democracia na Era do Império**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro:

Record, 2005.

NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. **Bem Estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016

OST, François. **A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

OST, François. **O tempo do direito**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

OSTROM, Elinor. **Governing the Commons: The evolution of institutions for a Collective Action**. 4 ed. Cambridge/UK: Cambridge University Press, 1990.

OSTROM, Elinor, et ali. **Games and Common-Pool Resources**. 4 Ed. Michigan: The University of Michigan Press, 1994.

PACHUKANIS, Eugênio. **A teoria geral do direito e o marxismo**. Tradução de Paulo Bessa. Rio de Janeiro: Renovar, 1989 [1925].

PAL PELBART, Peter. Elementos para uma cartografia da grupalidade. (2008). Disponível em: <<http://www.itaucultural.org.br/proximoato/pdf/textos/textopeterpelbart.pdf>> Acesso em 10 Out. 2014.

PASTOR, Roberto Viciano; DALMAU, Rubén Martínez. **Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano**. IN: VVAA. El nuevo constitucionalismo en América Latina. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2010, p. 9-43.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A ecologia política na América Latina: *Reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios*. In. **Revista Internacional Interdisciplinar InterThesis**. v. 9. n.1. Jan/Jun de 2012, Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

PRADA, Raúl. Análise da nova constituição política do Estado. In. LABTec/ESS/UFRJ. **Revista Lugar Comum: estudos de mídia, cultura e democracia**, Rio de Janeiro: UFRJ, n. 25-26, p. 73-89, maio-dez., 2008.

_____. Umbrales y horizontes de la descolonización. In LINERA, Álvaro García; et. al. **El Estado: campo de lucha**: La Paz: Muela del Diablo, 2010, pp. 43-96

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. In LANDER, Edgard (org.). **Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciências sociales**. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000.

RODRÍGUEZ-GARAVITO, César. **Un nuevo mapa para el pensamiento jurídico latinoamericano**. IN: El derecho en América Latina; un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011.

ROCHA, Leonel Severo; PEPE, Albano Marcos. **Genealogia da crítica jurídica: de Bachelard à Foucault**. Porto Alegre: Verbo Jurídico, 2007

ROGGERO, Gigi. A autonomia do saber vivo: relação e ruptura entre instituições do comum e comunismo do capital (pg. 59-74). In: COCCO, Giuseppe; ALBAGLI, Sarita. (Orgs.) **Revolução 2.0: A crise do capitalismo global**. Rio de Janeiro: Editora Gramond Universitária, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Trad. de Antonio de Pádua Danesi. 3 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SACHS, Ignacy. **Estratégias de transição para o século XXI: Desenvolvimento e Meio Ambiente**. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Studio Nobel – FUNDAP, 1993.

SANTOS, Boaventura Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In **Revista Novos estudos**. n. 79. São Paulo: CEBRAP, 2007

_____. 2009. **A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência**. 7ª ed., São Paulo, Cortez: 2009.

_____. **Refundación del Estado em América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur**. Lima: Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, 2010.

SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES Maria Paula. **Epistemologias**

do Sul. São Paulo: Almedina, 2009

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único a consciência universal.** 25 Ed; Rio de Janeiro: Record, 2015.

SANTOS, Milton. O lugar e o cotidiano, p. 584-602. In: SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES Maria Paula. **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Almedina, 2009, p. 593-594.

SCHAVELZON, Salvador. La asamblea Cnstituyente de Bolivia: Etnografía del Nacimiento de um Estado Plurinacional. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação da UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

_____. Terras altas e baixas na América do Sul: a criação de uma política ameríndia constituinte de multiplicidade. In **Cadernos de Subjetividade**/Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. Ano 8, n. 13, 2011. São Paulo: PUC-SP, 2011, p. 109-119

_____. **El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: Etnografía de una Assmbleya Constituyente.** La Paz: cejis / Plural editores, 2012

_____. Cosmopolítica constituinte da complexidade na Bolívia: a constituição “aberta” e o surgimento do Estado Plurinacional. In. **Revista de estudos em Relações Interétnicas.** v. 8. N.1., 2014, Brasília: Unb, 2014.

_____. **Plurinacionlaidad y Vivir Bien/Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes.** Quito: Abya-Yala, 2015

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia.** São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Maria Beatriz Oliveira da. A soberania (ambiental) do “lado de cá” Frente ao Meio ambiente como bem ou patrimônio comum da humanidade. In: SILVA, Maria Beatriz Oliveira da; MELLO, Rafaela da Cruz (orgs.) **Soberania e Meio Ambiente: a soberania ambiental vista do lado de cá.** Curitiba: CRV, 2015.

_____. Pachamama e Prometeu acorrentado: *do(s) mito (s) à mercantilização das terras latino-americanas*. In: REDIN, Giuliana; SALDANHA, Jânia Maria L.; SILVA, Maria Beatriz O. **Direitos Emergentes na sociedade global** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Santa Maria: Editora UFSM, 2016, p. 83-97.

TAPIA, Luis. Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional. **Revista OSAL**. Año VIII, n. 22. Set-2007. Buenos Aires: CLACSO, 2007. Disponível em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22Tapia.pdf>>. Acesso em 28.12.2016.

TAPIA, Luis. **La invención del nucleo común: Ciudadanía y gobierno multisocietal**. La Paz: CIDES - UMSA, Postgrado en Ciencias del Desarrollo, 2006. Disponible em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/tapia.pdf>>. Acesso em 22.11.2016.

TIBLE, Jean. **Marx selvagem**. São Paulo: Annablume, 2013.

TWINING, William. **General jurisprudence: understanding law from the global perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, especialmente p. 269-292;

UNNEBERG, Flávia Soares. O despertar de novos tempos: do processo histórico-constitucional à constituição equatoriana de 2008. In: WOLKMER, Antônio Carlos; MELLO, Milena Petters. **Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013, pp. 125-140.

UPRIMNY, Rodrigo. **Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos**. IN: RODRÍGUEZ GARAVITO, César, coord. *El derecho en América Latina*, 2011.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico: Fundamentos de uma nova cultura no Direito**. 3 ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

WOLKMER, Antônio Carlos; MELLO, Milena Petters.

Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas. Curitiba: Juruá, 2013.

WOLKMER, Antônio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes M. (Orgs.). **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina.** Aguascalientes: CENEJUS/Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo jurídico, movimentos sociais e processos de lutas desde America Latina. In. WOLKMER, Antônio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes M. (Orgs.). **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina.** Aguascalientes: CENEJUS/Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, p.95-101.

ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos.** Trad. Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **O ano em que sonhamos perigosamente.** Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

ZIZEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa.** Trad. Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.